

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الدكتور سليمان دنيا

البحث في نظر الغزالي



دار المعارف

الحقيقة في نظر الغزالي

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الحقيقة في نظر الغزالي

تأليف

الدكتور سليمان دنيا
رئيس قسم العقيدة والفلسفة
بجامعة الأزهر

الطبعة الرابعة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين : والصلاة والسلام على أشرف المرسلين . سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين .
وبعد ؛ فقد استرعى انتباهي إلى الكتابة في هذا الموضوع ما لاحظته من تعارض في أفكار الغزالي وتضارب في آرائه .
كدهابه مثلاً في كتاب « معارج القدس » [إلى أن صفات الباري كلها اعتبارات وإضافات ، وسلوب ، وليست زائدة على الذات ، ولا توجب كثرة في الذات]^(١) .
وفي كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » إلى : « أن الصفات السبعة — يعنى صفات المعاني — ليست هي الذات . بل هي زائدة على الذات »^(٢) .
فأردت أن أثبت سر هذا التضارب بين أفكار الغزالي من ناحية ، وأن أثبت أي الرأيين المتعارضين هو الحقيقة في نظره من ناحية أخرى .
وقد رأيت من الوسائل الضرورية لفهم هذا التضارب أن أتبع الأدوار التي تقلب فيها الغزالي والعوامل التي ساعدت على تكوينه ، فاقتضاني ذلك أن أعقد فصلاً أخصه لدراسة حياة الغزالي أستوضح فيه شخصه ما أمكن ذلك .
ورأيت أن مما يساعد على هذا الاستيضاح دراسة الحال العلمية والسياسية إبان عصره ، أعنى في القرن الخامس الهجري ، فجعلتها فصلاً آخر اتخذته مقدمة لدراسة شخصه .
ورأيت من الوسائل الضرورية أيضاً دراسة كتبه دراسة وافية ؛ فعقدت هذه الدراسة فصلاً سجلت فيه ملاحظاتي على هذه الكتب .

(١) ص ١٧ طبعة الكردى .

(٢) ص ٦٥ طبع الخانجي .

ثم رأيت أن أستعين بآراء من درسوا الغزالي ، وأن أستعرض أحكامهم على هذا التضارب ، فوجدتهم قد أدركوه وحاولوا الكشف عن سره ، فعقدت لمحاولاتهم هذه فصلاً بعنوان « الغزالي كما فهمه الباحثون » .

ولما كنت قد ناقشت كل هذه الحلول بما يجعلها واهية ضعيفة في نظري ، وكنت قد اهتمت إلى حل جديد للمسألة فقد عقبته هذا الفصل بفصل آخر عنوانه « الغزالي كما فهمته » .

ولما كانت هذه الفصول تسير بالقارئ خطوة خطوة حتى تضع يده على المراجع التي تصور الحقيقة في نظر الغزالي فقد جعلت الحديث عن هذه المراجع باباً واحداً تحت عنوان « مصادر الحقيقة عند الغزالي » .

ولما كانت هذه البحوث قد كشفت سر هذا التضارب فقد رأيت أن أصوب إلى الهدف وأن أشتغل بالمقصد — فأصور الحقيقة في نظر الغزالي — بعد أن أخذت من الوسائل ما يكتفى ، فعقدت لها فصلاً بعنوان « جوهر الحقيقة عند الغزالي » . وفي هذا الفصل أردفت الرأي الحق في نظر الغزالي بغيره من الآراء التي دعت إلى قولها مناسبة ، كلما أمكن ذلك .

وقبل ذلك رأيت أن أعالج الوسيلة التي رآها الغزالي طريقاً مأمونة للوصول إلى الحقيقة فعقدت لها فصلاً بعنوان « وسيلة الحقيقة عند الغزالي » .

ولما كان هذان الفصلان يعالجان الحقيقة من حيث وسيلتها ومن حيث جوهرها فقد جعلتهما باباً واحداً بعنوان « الحقيقة عند الغزالي » .

فتكون أبواب الكتاب وفصوله كما يلي :

الباب الأول : مصادر الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الأول : الحال السياسية والعلمية في عصر الغزالي .

الفصل الثاني : حياة الغزالي .

الفصل الثالث : ملاحظات على كتب الغزالي .

الفصل الرابع : الغزالي كما فهمه الباحثون .

الفصل الخامس : الغزالي كما فهمته .

الباب الثانى : الحقيقة عند الغزالى .

الفصل الأول : وسيلة الحقيقة عند الغزالى .

الفصل الثانى : جوهر الحقيقة عند الغزالى .

* * *

والتاريخ الفكرى متركب صعب . وطريق وعرة ملوية : لأن المؤرخ لهذا الجانب - فوق أنه يعبر القرون ويثب وثبات فسيحات فى أحشاء الماضى السحيق - باحث عن فكرة ، والأفكار والنوايا محلها القلوب . وإدراك ما فى القلوب يعز حتى فى حياة أربابها ؛ فما بالك وقد تطاول العهد . وبعدت الشقة ، واستطال الزمن ؟ !

قد يقال إن بين يديك رسوماً وآثاراً هى مؤلفات من تأريخه ؛ أليس فيها ما يكشف لك الحجاب عن وجه الحقيقة ؟

حقاً إن هذه المؤلفات هى كل ما يمكن التعويل عليه فى أمثال هذه المواطن ؛ ولذا فإن مؤلفات الغزالى هى مناط الأمل ومعقد الرجاء فى هذا البحث الذى أعجله . ولكن الغزالى كان من المولعين بكثرة التأليف حتى زادت تأليفه على الثلاثمائة . وهذه الكثرة المفرطة تقتضى زماناً متطاولاً ومجهوداً شاقاً متواصلًا . حتى يستطيع جمع هذا الشتات وترتيبه ، واستخراج منهج المؤلف وعقيدته من بين ثنياه .

ولأمر ما هاجم الغزالى ونقد ، واشتد فى هجومه ونقده . فخلق له منذ اللحظة الأولى خصوصاً الداء اشتدوا هم أيضاً فى هجومهم ونقدهم^(١) ، كما خلق لنفسه أصدقاء أعجبهم جرأته وشجاعته فشرعوا أقلامهم يذودون عنه ويدافعون^(٢) . واشترك الفريقان فى حرب جدلية عنيفة دامت منذ عهد الغزالى حتى اليوم .

واقترضى الحال وجود فريق ثالث حملهم الإنصاف على أن يقولوا كلمة الحق^(٣) إذ أن المسألة لم تصبح مسألة أشخاص بل أصبحت مسألة الحق ، والباطل .

(١) كما صنع أبو الوليد الطرشوشى ، والمازرى ، وابن رشد ، وابن القيم ، وكثيرون غيرهم .

(٢) كما صنع صاحب كتاب « تعريف الأحياء بفضائل الإحياء » وكما صنع السيوطى فى كتابه « تشييد الأركان من ليس فى الإمكان أبدع مما كان » .

(٣) كما صنع خوجه زاده فى « تهافت الفلاسفة » والطوسى فى « الذخيرة » .

فصار لازماً على كل من يريد أن يعرف الغزالي أن يتنقل بين هذه الصفوف ، وأن يصيخ بكلمات أذنيه إلى المؤيدين والمعارضين جميعاً ، فإن الإنسان لا يُعرف معرفة حقيقية من أعدائه فقط ، ولا من أصدقائه فقط « فكلاهما مبالغ . بل من كليهما جميعاً . ولقد أوصى الغزالي في كتابه الإحياء من يريد أن يعرف نفسه أن يرهف أذنيه إلى أقوال الأصدقاء والأعداء فيه » ، ولست أرى فارقاً بين من يريد أن يعرف نفسه ومن يريد أن يعرف نفس غيره .

ثم إن أمثال « الغزالي » من الشخصيات الفذة التي فسح لها الزمان مقعداً في صدر الوجود ، يتخذها الضعفاء رداً يحتمون به ، فيضعون المؤلفات التي لو ظهرت بأسمائهم لأهملت وهان أمرها ، ويضيفونها إلى من ذاع صيتهم ونبه أمرهم ؛ فتسير مسير ذكرهم وتشتهر على حسابهم .

وأحياناً توضع المؤلفات وتضاف إلى أحد المشاهير الأعلام بقصد سيئ ، فتحشى بالأفكار التي لا تلتئم مع مجموعة أفكاره حتى تشوش على سمعته ، وتدع مجالاً للطاعنين عليه والنائلين منه ، وهذا من شأنه أن يوجه النظر وينبه الباحث إلى أن يتلقى المؤلفات بحيطه حذر ، وينظر إليها نظراً فيه شيء غير قليل من الشك والارتباب .

ولقد أقيم حول كتابين للغزالي — سأعرض لهما فيما بعد — ضجة وصياح فنفيا وأثبتا ، وأشيد بهما وأخفلا . وهذه صعوبة لا يستهان بها في طريق الباحث . فلا بد أن يضاعف الجهد ويواصل الدأب حتى يصل إلى رأى لعله ينير من حلك هذه الظلمة ، ويكشف عن وجه الحق في هذه المذمومة .

ثم إن بعض مؤلفات « الغزالي » مفقود ، وبعضها مخطوط غير ميسور . وهذه المؤلفات لعل فيها من الأفكار ما كان يساعد الباحث على أن يرجح رأياً على رأى أو خطة على خطة ، فبدل أن يعمل الرأى والاستنباط المعرضين للخطأ والعتار ، ربما كان واجداً فيها ما يغنيه عن كل ذلك .

وما هو جدير بالملاحظة هنا أن أخطر الآراء التي سجلتها على الغزالي كالقول بقدوم العالم ، وأزليته ، وعدم علم الله بالجزئيات ، وعدم البعث الجسماني ،

كلها استنباط لم يصرح الغزالي بواحد منها .

ثم إن عصر الغزالي كان عصر فتن واضطراب وزعازع وأعاصير . وهذه الملابس غير العادية قد تحمل العلماء أحياناً على أن يترخصوا في أمور - نزولاً على حكم الضرورة - لعلهم لو كان العدل قائماً والنظام مستتباً والحال عادية لم يترخصوا فيها . ونحن . لعدم درايتنا بكل ما أحاط بهم من ملابس في تلك العصور الخوالي . نحاسبهم على كل ما صدر منهم . وربما كان لنا معهم موقف آخر لو أحطنا بملابسهم .

ثم إن الغزالي نهل من كل ثقافة وروى من كل مشروع . والغزالي حر في تفكيره . لا يرى في الكثرة دليلاً على صوابها . ولا في القلة أمانة على خطئها . يعرف الرجال بالحق . ولا يعرف الحق بالرجال . وقد ساعده عدم تعصبه على أن يأخذ الحق أئى وجدده ولو من فم كافر . ولا عجب فعدن الذهب الرغام - كما يقول - . ولهذا ظهر الغزالي وفيه شبه بكل أولئك الذين قرأ لهم . وأخذ عنهم : فكان كالبلورة انعكس عليها جملة ألوان . وهذا ما جعل الناس يتنازعونه ، فالمتصوفة يرونه صوفياً . والأشاعرة يرونه أشعرياً . والفلاسفة يرونه فيلسوفاً .

وبحق يقول فضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ المراغى^(١) : [إذا ذكرت أسماء العلماء اتجه الفكر إلى ما امتازوا به من فروع العلم وشعب المعرفة فإذا ذكر ابن سينا أو الفارابي خطر بالبال فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الإسلام . وإذا ذكر ابن عربي خطر بالبال رجل صوفي له في التصوف آراء لها خطرها . وإذا ذكر البخاري ومسلم وأحمد : خطر بالبال رجال لهم أقدارهم في الحفظ والصدق والأمانة والدقة ومعرفة الرجال .

أما إذا ذكر الغزالي فقد تشعبت النواحي ولم يخطر بالبال رجل واحد بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمه .

يخطر بالبال الغزالي الأصولي الحاذق الماهر . والغزالي الفقيه الحر ، والغزالي المتكلم إمام السنة وحامي حماها . والغزالي الاجتماعي الخبير بأحوال العالم وخصيات

(١) في مقدمة كتاب الأستاذ « فريد رفاعي » عن الغزالي .

الضمائر ومكنونات القلوب . والغزالي الفيلسوف . أو الذي ناهض الفاسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف ، والغزالي المربي . والغزالي الصوفي الزاهد .

وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره . رجل متعطش إلى معرفة كل شيء ، نهم إلى جميع فروع المعرفة [.

بل إن الغزالي نفسه يقول في كتابه « المنقذ^(١) » : [اعلّموا - أحسن الله إرشادكم ، وألان للحق قلوبكم - : أن اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأمة في المذاهب . على كثرة الفرق . وتباين الطرق ، ببحر عميق ، غرق فيه الأكرهون . وما نجا منه إلا الأقلون ، وكل يزعم أنه الناجي ، وكل حزب بما لديهم فرحون .

ولم أزل في عنفوان شباني منذ راهقت البلوغ . قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أتقحم بحجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور . وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة . وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محقق ومبطل ، ومتمسك ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطائنه ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم نحصل ظهارته . ولا فلسفياً ، إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته . ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتعسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطياه وزندقته .

وقد كان التعطش لدرك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعيان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعنا في جبلتي لا باختيارى وحيلتي حتى انحطت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا [.

ثم إن الغزالي عاب على علم الكلام وهو مؤلف فيه . وعاب على الفلسفة وهو مؤلف فيها .

والغزالي شك وأمعن في شكه ، وقد كان قبل الشك يستعمل موازين للحقيقة لم يرض عنها بعد الشك ، ومع ذلك ظل يعترف بمؤلفاته القديمة ، ويحيل عليها عند المناسبة . .

هذه الصعوبات — وسواها كثير — تجعل « الغزالي » لغزاً يعسر حله ولقد صدق « ديبور » حيث يقول :

[إن أمثال الغزالي معضلة في نظر الفلسفة ، فأشخاصهم حقائق روحية تحتاج إلى توضيح] .

من هذا يظهر أن البحث عن الغزالي لن ينتج أكثر من ظنون؛ والظن يغنى في مثل هذه المواطن إذ لا سبيل إلى اليقين .

ولن يضير الغزالي هذا الظن أو ذاك . فقد لقي ربه وتبوأ مكانه اللائق به ، وقطع كل صلاته بعالمنا هذا ، وما فيه من خير أو شر ، ولن ينفع الغزالي شهادتنا له بأنه في درجة أنبياء بني إسرائيل إن لم يكن عند الله كذلك . ولن يضيره أن يحكم عليه بأنه فيلسوف كان يضمم الفلسفة ، ويخفيها عن العامة ، الذين لا تقوى أفكارهم على هضمها ، إن كان عند الله على خلاف ذلك .

فلا ينبغي النزاع حول شخصه ، ولا شن الغارات بسببه . وليدرس من شاء أن يعرف ، والمخطئ والمصيب فيه — متى خلصت النيات — مأجور ، معذور أو مشكور .

ولقد عمدت إلى دراسته من كتبه جمعت منها ما شاء الله أن أجمع ، لم يند غنى إلا مفقود ، أو مخطوط غير ميسور ، ولم يفتني الانتفاع بمن كتبوا عنه ، بيد أن انتفاعي بهم محصور في ثلاثة أمور :

الأول : أن يدلوا على كتاب لم أكن أعرفه أو على مكان كتاب أكون قد أخطأته .

الثاني : أن يدلوا على أهمية نص أكون قد مررت به مسرعاً فلم أتنبه لأهميته فأعاده .

الثالث : معرفة تاريخ الغزالي الزمني .

أما أن يبدوا رأياً ، لا أجد في كلام الغزالي ما يؤيده ، فإني لا آخذ به ، بل أردده وأناقشه .

هذه نظرة في الغزالي ، لا أزعج أنى قد فقتُ بها الأوائل ، ولا ادعى انى بها لم أدع ما يقوله الأواخر . ولكنها محاولات ، خطتها يد لا عهد لها من قبل بحياة الكتابة والتأليف ، فقد تكون خطأ ، وقد تكون صواباً ، وقد تكون مزاجاً من كليهما .

ولكن يشهد الله أنى ما حملت على الغزالي — إن كنت قد حملت عليه — تعنتاً وبغضاً ، ولا دافعت عنه — إن كنت قد دافعت — تعصباً وحباً . ولكن الحق أردت والصواب توخيت ، وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى .
وفى هذه الخطة سرت ، وعلى حول الله وقوته اعتمدت ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

سليمان دنيا

الطبعة الأولى	{	جمادى الآخرة سنة ١٣٦٧
	{	مايو سنة ١٩٤٧
الطبعة الثانية	{	رجب سنة ١٣٨٥
	{	نوفمبر سنة ١٩٦٥
الطبعة الثالثة	{	محرم الحرام سنة ١٣٩١
	{	فبراير سنة ١٩٧١

الباب الأول

مصادر الحقيقة عند الغزالي

- الفصل الأول : الحال العلمية والسياسية في عصر الغزالي .
- الفصل الثاني : حياة الغزالي .
- الفصل الثالث : ملاحظات على كتب الغزالي .
- الفصل الرابع : الغزالي كما فهمه الباحثون .
- الفصل الخامس : الغزالي كما فهمته .

الفصل الأول

الحال العلمية والسياسية

في عصر الغزالي *

كان العلماء في ذلك العهد جادين في طلب العلم وتحصيله، فكان هنالك حركة علمية دائبة، غير أنهم ما كانوا يطلبون العلم للعلم بل كانوا يتخذون منه وسيلة للزلفى إلى الرؤساء؛ لذلك كانوا يعكفون على العلم الذى يجدون نفوس الرؤساء مائلة إليه وطروبة به، فكان هدفهم الذى يسعون إليه الجاه، والشهرة وذئوع الصيت إلا من عصم الله .

وهذا ما جعل العلماء يلقون بأنفسهم في أحضان الرؤساء ويتشبهون بأهذابهم^(١). وفي الوقت ذاته كان الرؤساء في حاجة إلى مؤازرة العلماء لأن الدين كان هو الوسيلة الوحيدة في ذلكم الوقت لإقامة صرح ملك ودك آخر؛ إذ خلط الزعماء السياسيون الدين بالسياسة ليصبغوا أغراضهم بصبغة دينية حتى يوهمو العامة أنهم بعيدون عن المطامع الشخصية، وقد عرف الرؤساء بذلك كيف يسيطرون على نفوس العامة لأن الدين له تأثير كبير على النفوس فهى إلى دعائه أشد استجابة من أى دعاء آخر .

ولذلك أنشأ السلاجقة - حكام تلك الفترة التى نؤرخها - المدارس في « بغداد » و « نيسابور » تعلم مبادئ أهل السنة - لأنهم كانوا سنيين - وتنشر دعوتهم بكل ما أوتيت من قوة .

وقد كان « نظام الملك » وزير آل سلجوق صاحب الفضل الأكبر على هذه المدارس، أنفق عليها عن سعة، حتى بلغت نفقاتها في العام ٦٠٠,٠٠٠ دينار^(٢). كانت هذه الأموال الطائلة تنفق على الأساتذة والطلاب جميعاً، فراجت

* في القرن الخامس الهجرى تقريباً .

(١) وقد أرخ الغزالي لذلك في كتابه « فاتحة العلوم » ص ٤٧ .

(٢) الأخلاق للدكتور زكى مبارك ص ١٦ .

سوق العلم ، وأحب العلماء نظام الملك ، وتعشقوا مجلسه واتخذوا منه ندوة علمية . ويحكى عن نظام الملك هذا أيضاً أنه كان يحب الصوفية . حدثوا^(١) أنه كان له شيخ فقير . كان إذا دخل عليه يقوم له ويجلسه في مكانه . ويجلس بين يديه ، ولما سئل في ذلك قال : « إنه يذكرني بعيوب نفسي » .

ولما وُشي به إلى « ملك شاه » وقيل^(٢) . إن الأموال التي ينفقها « نظام الملك » على المدارس تقيم جيشاً يركز رايته في سور القسطنطينية أجاب « نظام الملك » « ملك شاه » : « إنى أقمت لك جيشاً يسمى جيش الليل . إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفاً بين يدي ربها . فأرسلوا دموعهم ، وأطلقوا ألسنتهم ، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك ، فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون ، وبدعائهم تبيتون ، وبركاتهم تمطرون وترزقون] . وما قوى الصلة بين العلماء والحكام أيضاً ، أنه قد لاح لهما في الأفق عدو واحد مشترك ، أقص مضجعهم . وأقلق راحتهم . وهددهم في دينهم ودولتهم ، وأغنى به الفلاسفة والمعتزلة ، قالت^(٣) الهلال : [أنشأ السلاجقة المدارس الإسلامية ، والمجالس الجدلوية في الشرق ، والفاطميون — مثل ذلك — في الغرب ، هؤلاء يسعون في إثبات تعاليم الشيعة ، وأولئك يلتزمون تأييد أهل السنة ، وكلاهما في خوف من أهل الفلسفة والتعطيل] .

فلا عجب أن يتآمر الحكام ورجال الدين على الفلاسفة والمعتزلة هؤلاء يطاردونهم بالسيف ، وأولئك يطاردونهم بالطنع والتحقيق^(٤) ولم يصرف واحد من علماء الإسلام عنايته إلى أن يطاردهم بسلاح الفكر الحر والنقد الجريء^(٥) . وقد نتج من مطاردة الحكام ورجال الدين لأرباب الفكر أن الشعب اتخذ من الكفر والزندقة سلاحاً يشهره في وجه من شاء من العلماء والباحثين ، فراجت سوق الفتنة ، وخشى العلماء على أنفسهم : فراحوا يكتمون آراءهم في صدورهم ،

(١) الأخلاق للدكتور زكي مبارك ص ١٩ .

(٢) الأخلاق للدكتور زكي مبارك ص ١٦ .

(٣) أول العدد ٦ من المجلد ١٥ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) من « المنقذ » للفرزلي طبعة دمشق الثانية ص ٨٢ .

ويرقبون - في خلصة - فترا تغفل فيها عنهم أعين الرقباء ، ليبوحوا بها لتلاميذ يصطفونهم ، أو يودعوها كتباً تحت ستار علم آخر .

اقرأ ترجمة أبي المظفر ^(١) الأبيوردي الذي تفقه على إمام الحرمين ، تجد مترجمه يقول ^(٢) : [وشهد له أهل زمانه بحسن العقيدة] .

مما يدل على أن عقيدة العلماء كانت مثار أخذ ورد .

وروى ^(٣) « أبو سعيد » السمعاني أحد كتاب التراجم أنه استمع إلى دروس « علي بن عبد الله بن أبي جرادة » المتوفى سنة ٥٤٠ هـ . أثناء رحلته الدراسية إلى حلب . فذات مرة رآه أحد الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ فسأله عن سبب زيارته ، فأخبره بأنه يتلقى عنه علم الحديث . فغضب الرجل الصالح غضباً شديداً ، وقال : « ذاك يقرأ عليه علم الحديث ! ! ، قلت ولم ؟ ! . هل هو إلا رجل متشيع يرى رأى الحليين ؟ . فقال لي : ليته اقتصر على هذا ، بل هو يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائل ^(٤) » .

ولقد ذكر « جولد زيهر » أمثلة كثيرة من هذا النوع ثم علق قائلاً ^(٥) : [فإذا كان الحال على هذا النحو فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثيرين ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية : مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم آخر من العلوم حسنة السمعة .

وأوضح مثال لهذا وإن لم يكن هو المثال الوحيد « محمد بن علي بن الطيب » المتوفى سنة ٣٤٦ هـ . فيذكرون عنه أنه كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل إلا أنه خشى أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف ، فأخرج مذهبه في صورة المذاهب الكلامية ، التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل السنة في عصره هي الأخرى ، ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة ، لأنها على الأقل نمت على تربة إسلامية] .

هذه هي الحال العلمية والسياسية في عصر الغزالي . وسنرى إلى أي حد أثرت فيه .

(١) المتوفى سنة ٥٠٧ هـ .

(٢) الأخلاق للدكتور زكي مبارك ص ٤٤ .

(٣) « التراث اليوناني » ص ٣٤ .

(٤) وكلمة « الأوائل » اصطلاح على الفلاسفة .

(٥) « التراث اليوناني » ص ١٣٤ .

الفصل الثاني

حياة الغزالي

قد تكون هناك مندوحة لإغفال الجانب الزمني من حياة الغزالي ، ما دام موضوع الكتاب هو الجانب الفكري . ولكنني رأيت مع ذلك أن أوليه شيئاً من العناية . لأن الجانب الزمني من شأنه أن يلتقي ضوءاً على الجانب الفكري .

١

مولده ونشأته

ولد أبو حامد منتصف القرن الخامس الهجري ، أعنى سنة ٤٥٠ هـ في « طوس » إحدى مدن « خراسان » ، وقد كانت المنازعات الدينية ماثلة فضاء هذه المدينة ، لكثرة عدد المسيحيين فيها وكثرة عدد الشيعيين من المسلمين ^(١) . أما والد « أبي حامد » فقد كان فقيراً صالحاً ، لا يأكل إلا من كسب يده في غزل الصوف ، وكان في أوقات فراغه يطوف على المتفقهة ويجالسهم ، ويتوفر على خدمتهم ، ويحمد في الإحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم ، وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع ، وسأل الله أن يرزقه ابناً ويجعله فقيراً واعظاً ^(٢) .

غير أن الأقدار لم تمهله حتى يرى رجاءه قد تحقق ، ودعوته قد استجيبت فقد توفي وما يزال « أبو حامد » صغيراً ، بيد أن أحداً من المؤرخين لم يذكر لنا كم كانت سن « الغزالي » حين توفي والده ، إلا أن القرائن تدل على أنه كان صغيراً لم يبلغ سنّ الرشد بعد .

أما أم « أبي حامد » فلم يعرف التاريخ شيئاً عنها ، سوى أن الأقدار قد

(١) كتاب حياة الغزالي للدكتور (زويمر) ص ٤٤ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ص ١٠٢ ج ٤ .

أمهاتها ، حتى شهدت ما لم يشهده زوجها من بزوغ شمس ابنها في سماء المجد ،
وتبوته أسمى مركز علمي في ذلك العهد .

والغزالي عم يقول عنه « أبو بكر بن هدايت الله » ^(١) : [وله عم هو « أحمد
ابن محمد » وكنيته « أبو محمد وأبو حامد » أيضاً ، تفقه على صاحب « الزيادي »
واشتهر حتى أذعن له فقهاء الفريقين ، وأقر بفضل علماء المشرقين والمغربين ،
توفي « بنظاران طوس » ولم أعلم تاريخ وفاته ، وحيث يطلق « أبو حامد الغزالي »
هو ذلك غالباً لا « حجة الإسلام »] .

عهد والد « أبي حامد » به وبأخ له أصغر منه إلى صديق له ، تصوف ،
وأوصاه أن يتعهدهما بالتربية والتعليم ، وزوده لذلك بما كانت تملكه يده من المال ،
وكان قدراً ضئيلاً ، فسرعان ما نفد ، وكان الوصي بدوره فقيراً ، فنصح لهما أن
يلتحقا بمدرسة من مدارس العهد ، التي كانت تمتد الوافدين عليها بما يلزمهم من
النفقة .

قرأ « الغزالي » في صباه طرفاً من الفقه ببلده « طوس » على « أحمد بن محمد
الراذكاني الطوسي » ^(٢) وقد كان أستاذه الأول بها « يوسف النساج » ، وكان صوفياً
وصار فيما بعد إمام الحرمين ^(٣) .

ولا بد أن يكون الغزالي قد بدأ في التعلم صغيراً ، ولا بد أيضاً أن يكون قد أحس
في نفسه ميلاً عظيماً للعلم وهو في « طوس » إذ انتقل إلى مركز علمي أكبر في
« جرجان » وهو لم يبلغ العشرين بعد ^(٤) ، وفيها تعلم على « نصر الإسماعيلي » .

ولم يكن الغزالي يقصر همه على الدروس الدينية ، بل أولى جانباً كبيراً من
عنايته للدراسة اللغتين الفارسية والعربية .

ولا نعلم كم أقام في جرجان غير أننا نعلم أنه مكث في طوس ثلاث سنين
بعد عودته منها يراجع ما تلقاه في جرجان على إثر تلك الحادثة المشهورة حادثة سرقة

(١) ص ٧١ في كتابه « طبقات الشافعية » وهو موجود بدار الكتب والوثائق القومية رقم ٧٢٩٢ ح .

(٢) كتاب « أبو حامد الغزالي » للأستاذ محمد رضا ص ٦ .

(٣) ص ٥٥ الدكتور زويمر .

(٤) ص ٥٩ زويمر .

للصوص لكتبه ، واسترجاعها منهم بعد رجاء عظيم ومخاطرة كادت تودي بحياته .
ولعل هذه الحادثة كانت ذات أثر بين في حياة الغزالي الفكرية ، فقد عودته
— كما يقول المؤرخون — أن يستظهر كل ما يقع تحت يده حتى لا تصبح له حاجة إليه
إذا ما تناولته أيدي العفاء .

٢

في نيسابور

تاقت نفس الغزالي بعد ذلك إلى مدرسة أهم من مدرسة « جرجان » فذهب إلى
« نيسابور » حيث إمام الحرمين « ضياء الدين الجويني »^(١) رئيس المدرسة النظامية
الزاهرة بشئى المعارف .

وهنا تبدأ مرحلة هامة في تاريخ الغزالي ، فقد وجد في المدرسة الجديدة من
فنون المعرفة ما يصلح أن يكون غذاء لعقله المتعطش ، وفي رئيس المدرسة الأستاذ
الكف : والمدرس الضليح ، فأكب على دروس الفقه والأصول ، والمنطق والكلام :
يتلقفها من فم هذا الأستاذ الجريء : الذى لا يرى بأساً في أن ينتقد « الأشعرى »
أو غير « الأشعرى » ، إذا رأى في كلامهم موضعاً لنقد أو مجالا لتعقيب .
وسواء صح ما حكاه بعض المؤرخين^(٢) من أن إمام الحرمين كان يضمّر
الحفيظة والحقد لتلميذه الشاب أم لم يصبح ؛ فإن التلميذ كان واجداً في أستاذه
البحر الملىء بالجواهر ، والكنز الوفير الدرر : بدليل أن الغزالي — وهو الشاب
المتوثب المتطلع — حرص على صحة أستاذه : ولم يفرط فيها حتى كان الموت هو
المفرق بينهما .

في « نيسابور » ابتداء الغزالي حياة الكتابة والتأليف ويقولون^(٣) إن هذه الفترة
التي قضاها في « نيسابور » كانت أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع في أثناءها

(١) المتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٢) هو أبو القاسم بن عساكر في كتابه « تبين كذب المقتري » ص ٢٩٢ .

(٣) ص ١٨٥ محاضرات الدكتور غلاب .

في المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلاسفة ، وطريق الرد عليهم ، وكتب وألف بدرجة تستلفت النظر وتسترعى الانتباه ، لأن معلوماته كانت قد تركزت واتضحت^(١) . وإذا سألنا التاريخ عن الكتب التي ألفها الغزالي في تلك الفترة أجابنا إجابة غامضة .

فالزبيدي في كتابه « إتحاف السادة المتقين ، بشرح إحياء علوم الدين » وهو أوسع مؤرخ للغزالي يجهنا عن هذا السؤال ، فيقول^(٢) : « ثم قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين حتى برع في المذهب والخلاف والجدل والأصليين والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد على مبطلهم ، وإبطال دعاويهم ، وصنف في كل فن من الفنون كتباً أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها » . ولكن ما هذه الكتب التي أحسن وضعها ، وأجاد تأليفها وترصيفها ؟ لا يقول الزبيدي عنها شيئاً .

وفي هذا النص ما يفيد أن الغزالي ألف في الرد على الفلاسفة وهو في « نيسابور » مع أنه سيأتي في نص « المنتقد من الضلال » ما يفيد أن الغزالي رد على الفلاسفة وهو في « بغداد » .

فهل رد الغزالي عليهم في نيسابور ورد عليهم في بغداد ؟ هذا محتمل عقلاً ، ولكن لم تصل إلينا إلا الكتب التي ألفها في بغداد ولم ينص لنا الغزالي في كتابه « المنتقد من الضلال » الذي أرخ فيه لنفسه إلا على الكتب التي ألفها في بغداد . ومهما يكن من شيء فإنه يكاد يكون الإجماع منعقداً بين المؤرخين على أن هذه الفترة كانت أنحصب حياة الغزالي العلمية^(٣) .

إذا سألنا التاريخ عن مدة إقامة الغزالي في « نيسابور » لم نظفر منه بجواب ، لأنه لم يحدد لنا مبدءاً المقام وإن حدد نهايته .

أما سبب خروجه من « نيسابور » فيرى جمهرة المؤلفين أن السبب فيه هو الغزالي نفسه ، إذ رأى أن قد آن الأوان ليزج بنفسه وسط هذا المعترك العلمي

(١) سيأتي أن معلوماته لم تتضح إلا في الفترة التي نسميها فترة الهدوء والطمأنينة .

(٢) ص ٧ ج ١ .

(٣) سنرى أن هذا غير صحيح .

الذى كانت تدار رحاه أمام « نظام الملك » وفي داره ، ذلك الوزير السلجوقي الذى عرف بتشجيع العلم والعلماء وإجزال الصلات لهم وإحلالهم من مناصب الدولة ما يليق بهم^(١) .

ويرى الأستاذ^(٢) « ماكدونالد » أن السبب فى ذلك ليس هو الغزالي ، بل تسم الجلو من حوله ، فقد خلق له نبوغه خصوصاً ومناوئين ، أخذوا يقاومونه ويحسدونه وينمون عليه .

وأياً ما كان فقد خرج الغزالي من « نيسابور » عام وفاة إمام الحرمين ، أعنى سنة ٤٧٨ هـ . وكان عمره إذ ذاك ثمانية وعشرين عاماً ، وقد كان متزوجاً حينئذ ، لأن التاريخ حدثنا أنه تزوج قبل بلوغه العشرين ، وعاش له ثلاث بنات وقد كان له ولد مات فى طفولته اسمه « حامد » وهو سبب تكنيته « أبنا حامد » .

* * *

قطعنا هذه المرحلة الطويلة من عمر الغزالي حاكين قول الغير فيه ، فما نصيب هذه المرحلة من حكايته هو عن نفسه ؟

وهنا نجدنا وجهاً لوجه أمام تلك الوثيقة التاريخية الهامة التى ديجتها يراعة الغزالي وهى كتابه « المتقذ من الضلال والموصل إلى ذى العزة والجلال » كما يسميه الغزالي أو « اعترافات الغزالي » كما يسميه الفرنجة .

نشأ الغزالي والعالم الإسلامى يموج — كأنه البحر الزاخر — بمختلف الآراء وشتى النزعات فأزعج الغزالي ذلك .

وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صواباً ، لأن بينها تبايناً وتضارباً ، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « ستفترق أمتى ثلاثاً وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة » .

وإذا كان كل فريق يزعم أنه الناجى ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، وإذا كان الغزالي حريصاً على معرفة الحق من بين هذه الآراء فماذا هو فاعل ؟ ! لا شك أن الحكمة تقتضى عدم اللجوء إلى فريق دون فريق مجازفة وتقليداً ، بل الحزم

(١) وقد مر فى الفصل السابق بيان السر فى ذلك .

(٢) ص ٩٩ زويمر .

يقتضى البحث والتفتيش . وتحكيم العقل ؛ واستعمال النقد الجيد الجريء . وهذا ما صنع الغزالي قال^(١) :

[ولم أزل في عنفوان شباني ، منذ راهقت البلوغ : قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم بحجة هذا البحر العميق . وأخوض غمراته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور . وأتوغل في كل مظلمة . وأتهجم على كل مشكلة . وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع] .

لكن هذه المهمة الخطيرة التي انتدب لها الغزالي نفسه . مهمة استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، لا يحسنها كل من حاولها ، لأنها تتطلب استعدادا خاصا ومواهب خاصة . وقد كانت العناية الإلهية قد زودت الغزالي بهذا الاستعداد وحبته بتلك المواهب .

[وقد^(٢) كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى وريعان عمرى . غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي لا باختياري وحيلتي ، حتى انحطت عني رابطة التقليد وانكسرت على^٣ العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا] .

لا ريب أن ترك التقليد جانبا وإطراح العقائد الموروثة ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث ، لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته . شك أو بؤادر شك .

والشك — ككل الأمور النفسية البحتة — لا يظهر فجأة وإنما يدب إلى النفس ديباً خفياً ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً حتى يضايق النفس ويخنقها .

كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة يعاون بعضها عمل بعض ، وقد يخفى بعض هذه الأسباب وينزوى فلا تقع عليه عين الباحثين . لهذا يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه .

(١) ص ٦٥ من المنقذ .

(٢) ص ٦٧ من المنقذ .

ومن هنا اختلف الباحثون حول تحديد هذه الأزمة النفسية التي انتابت الغزالي .
فالأستاذان « كامل عياد » و « جميل صليبه » يقولان^(١) : [وكان أول
الشك عنده انحلال رابطة التقليد] .

وانحلال رابطة التقليد كان — كما نص الغزالي نفسه — على قرب عهد بسن
الصبا . فيكون الشك قد خامر نفسه وخالطها — على رأى هذين العالمين — قبل
مغادرته « نيسابور » قطعاً . لأنه غادرها كما سبق التحقيق . وهو في الثامنة والعشرين
من عمره .

ولثل هذا رأى ذهب الأستاذ « ديبور » حيث يقول^(٢) [ثم درس علم الكلام
في « نيسابور » على إمام الحرمين . ولعل الشكوك كانت قد بدأت تتطرق إلى علمه
أثناء هذه المدة] .

أما الدكتور زويمر فلا يحدد مبدأه . وإنما يحدد نهايته فيقول^(٣) [ونحن
نعلم أن تاريخ اهتدائه بعد شكوكه هو سنة ٤٨٨ هـ]^(٤) .
كذلك الأستاذ ماكدونالد يتردد في تحديد مبدأ هذه الأزمة النفسية إذ يقول^(٥)
[لست على يقين فيما إذا كان الغزالي قد انقاد وهو في نيسابور إلى شكوكه التي
تكلم عنها في « المتنقذ » أم لا ؟ ولا بد أن تكون قد تملكته قبل سنة ٤٨٤ هـ]^(٦) .
وهي نتيجة تطورات كثيرة اعترت نفسه . ولكن يحتمل أن يكون قد
ظل معتصماً بالإيمان القديم أثناء جلوسه تحت قدمي أستاذه إمام الحرمين ذلك
الصفوف الغيور .

وعندى أن الشك قد لعب مع الغزالي دورين هامين :
دور كان فيه الشك خفيفاً سمحاً من النوع الذي يعترى كثيراً من
الباحثين .

(١) في مقدمتهما لكتاب المتنقذ ص ٤٥ .

(٢) ص ١٩٩ تاريخ الفلسفة في الإسلام .

(٣) ص ٨٤ « الغزالي » .

(٤) يوافق خروج الغزالي من بغداد .

(٥) ص ٦٢ زويمر .

(٦) وهذا العام يوافق توليه منصب التدريس بمدرسة بغداد .

ودور كان فيه الشك عنيفاً هداماً من الصنف الذى يعترى كبار الفلاسفة والمفكرين .

أما الدور الأول فيتمثل فى أن الغزالي رأى أمامه فرقاً متعددة ، وآراء متنايزة ، متباينة ، فرأى أن ينصف من نفسه ومن هذه الفرق جميعاً فألغى سلطة الآراء الموروثة واطرح قداستها ، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق ، فشكه فى هذه المرحلة يتشخص — إن صح هذا التعبير — فى أى هذه الفرق على حق ؟ ! ولكن بأى ميزان يوزن هذا الحق ؟ . هذا ما لم يدر بخلده فى ذلك الوقت ، وطبيعى ألا يدور ، لأن الشك فى ميزان الحقيقة مرحلة متأخرة ، فالباحث أول ما يشك ، يشك فى نفس الآراء فيروح يختار منها ما يؤيده الدليل ، ويلغى ما يعوزه الدليل فلذا رأى رأيين متقابلين قد اعتصم كل منهما بدليل ، اضطرب واختلط عليه الأمر ، ولكنه لا يلبث أن يتنبه إلى أن العيب فى نفس الأدلة . وهنا يتجه فكره إلى النظر فى نفس الأدلة . وفى موازين الحقيقة ، فأحياناً يهتدى إلى ميزان يرتاح إليه فيقبل أو يرفض الآراء على هداه ، وأحياناً يشك فى كل الموازين ولا يرى واحداً منها صالحاً للوزن به ، وهذه أخطر حالات الشك وأعقدها ، وهذا ما وقع للغزالي آخرأ . وتاريخ الفلسفة يدلنا على أن الشك أو البحث مطلقاً حول ميزان الحقيقة خطوة

تالية ومرحلة ثانية .

شك الغزالي أول ما شك على هذا النحو السطح الخفيف : فأخذ يبحث عن الحق من بين اضطراب هذه الفرق ، معولا على العقل وعلى الحواس : وعلى ظواهر القرآن والسنة ، وعلى القضايا المشهورة ، فهذه كلها كانت موازين الحقيقة لذلك العهد ، فلا بد أن يجربها الغزالي ، ولا يعقل أن يتخطاها ويهملها دون أن يجربها ، فأحس تضارب الأدلة ، — أى إنتاجها نتائج متضاربة — كما حدث هو فى كتابه « جواهر القرآن »^(١) . قال حاكياً عن قوم : [وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة ، حتى ضلوا وأضلوا] ثم قال حاكياً عن نفسه : [ولسنا نستبعد ذلك فاقصد تعثرنا فى أذيال هذه الضلالات مدة] .

وكان طبيعياً أن تتضارب الأدلة ، لأن درجتها من القوة والضعف ومن الصواب

والخطأ ليست واحدة . فكان لابد له أن يوجه النظر إلى نفس الأدلة ويفحص موازين الحقيقة .

وقد فحص « أبو حامد » هذه الموازين في ضوء تحديده للعلم اليقيني^(١) [فما دام العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط . ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً . لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً . فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه . لم أشك بسببه في معرفتى . ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى] .

أقول : ما دام العلم اليقيني — في نظر الغزالي — ما استكمل هذه الصفات فالميزان الصحيح هو الذى يحصل هذا النوع من العلم ، وهنا نجد الغزالي شارف أن يدخل في الدور الثانى من أدوار الشك ، دور العنف والهدم .

اطرح الغزالي عند النظرة الأولى سائر الموازين ، ولم يستبق سوى العقل والحواس فإنهما من القوة والثاقة بحيث يظهر للإنسان لأول وهلة أنهما يوصلان إلى هذا النوع من العلم الذى ينشده الغزالي أما ما عداهما من الموازين الأخرى التى كانت معروفة فى ذلك العهد فلم يرتب من أول الأمر فى أنها لا توصل إلى اليقين .

ولكن الغزالي — على سبيل الحيلة والحدس — لم يقبل ميزانى العقل والحواس على علاقتهما . بل أخذ يشكك نفسه فيهما ويتقصى ما عسى يكون فيهما من ضعف . فيرفضهما على أساس أو يقبلهما على أساس .

[فأنهى^(٢) بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى

(١) ص ٦٩ من « المنقذ » .

(٢) ص ٧١ من « المنقذ » .

المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ! ؟ . وأقوى الحواس حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنى الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأداة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكديباً لا سبيل إلى مدافعته [.

بطلت الثقة بالحواس فلم يبق إذن إلا العقل فماذا كان موقف الغزالي منه ؟ ! وما نتيجة التشكيك فيه ؟ ! هل نال منه كما نال من الحواس ؟ أم أثبت العقل قدرته وجدارته ؟ !

لا شك أن الغزالي قد استطاع بنقده للحواس أن ينال منها وأن يضعف من شأنها ويحط من قدرها . لكن موقفه من العقل كان على خلاف ذلك إذ لم يستطع أن يقف له على زلة ، أو يضرب مثلاً يكون قد زاغ فيه عن الحادة ، وكان كل ما فعله أن أبدى احتمالاً ضعيفاً إلا أنه على أية حال غص من قدر العقل وشكك فيه قال (١) :

[قالت لى المحسوسات : هم تأمن أن تكون ثقلتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً في فجاء حاكم العقل فكذبني ؟ ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فاعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه . كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالانام وقالت . أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ؟ ! ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة

تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها .

ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم ، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم — إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم — أحوالا لا توافق هذه المعقولات .

ولعل تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فاعل الحياة نوم بالإضافة إلى الآخرة، فإذا مات — أى الإنسان — ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » . . . [

أكثر أبو حامد من اللف والدوران حول العقل ؛ لأنه قوى لم ترهبه هجمته ، ولم تصب مقتله رميته . وإن نالت منه بعض الشيء ؛ على العكس من الحواس التي بنبل أو نبيلين أرداها قتيلا ، ثم تركها وانصرف .

ومهما يكن من شيء فقد نفى الغزالي يده من العقل والحواس كليهما . فهاذا ببنى له يا ترى ؟ لم يبق له إلا الشك العنيف قال (١) :

[فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ؛ فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ؛ فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين . أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال] .

وهذه هي أزمة الشك العنيفة ، التي تحدث عنها ماكديونالد ، وشك هل كانت فى « نيسابور » أم كانت فى بغداد ، ورجح أن يكون الغزالي قد ظل معتصماً بالإيمان القديم أثناء جلوسه تحت قدمى أستاذه : إمام الحرمين ذلك الصوفى الغيور .

وإنى أقول : لعل صوفية إمام الحرمين وغيرته هاتين، هما السبب فى إحداث ذلك النفور — الذى وقع بين الأستاذ وتلميذه ، والذى تحدث عنه المؤرخون فحسبوه غير الأستاذ من تلميذه — حين أحس الأستاذ من تلميذه أزمة الشك هذه .

وأما ما قبل ذلك فهو الدور الخفيف . الذى تحدث عنه صاحباً مقلمة المتقذ
والأستاذ « ديبور » .

شنى الله الغزالى من هذا الدور الخطير سريعاً . إذ لم يمكث معه سوى
شهرين . وأما الدور الخفيف فقد ظل معه إلى أن خرج يتخبط فى الصحارى
والقفار هائماً على وجهه فى إثر الحقيقة^(١) .
قال « الغزالى »^(٢) :

[وعادت نفسى إلى الصحة والاعتدال — أى بعد مرض الشهرين — ورجعت
الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين : ولم يكن ذلك بنظم دليل
ولا ترتيب كلام . بل بنور قذفه الله فى الصدر : وذلك النور هو مفتاح أكثر
المعارف : فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة . فقد ضيق رحمة الله الواسعة .
ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشرح ومعناه فى قوله تعالى : « فمن يرد
الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » قال : « هو نور يقذفه الله تعالى فى القلب »
ف قيل : وما علامته ؟ قال : « التجافى عن دار الغرور : والإجابة إلى دار الخلود » .
وهو الذى قال عليه السلام فيه : « إن الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من
نوره » . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف . وذلك النور ينبجس عن النور
الإلهى فى بعض الأحيان : ويجب الرصد له : كما قال عليه السلام : « إن لربكم
فى أيام دهركم نفحات . ألا فتعرضوا لها] .

خرج الغزالى من هذه التوبة العنيفة واثقاً بالعقل فحسب : أما ما عداه من
الموازن فهو لا يزال مطرحة بعد . لم يعد إليه الوثوق به .
وهذا العقل أو هذه الضرورة العقلية كما يسميها هو . ما دامت موثقاً بها
هذا الوثوق التام . فإنها يمكن أن تتخذ وسيلة إلى الحقيقة والعلم اليقيني اللذين ينشدهما
الغزالى .

وبهذا خرج الغزالى من الشك الذى كان دائراً حول موازين الحقيقة : فهو الآن
قد رضى الضرورة العقلية ميزاناً .

(١) كما ستحدث عنه بعد .

(٢) ص ٧٥ من المتقذ .

أما الشك في أى هذه الفرق على حق ؟ أو عند مَنْ مَنْ هذه الفرق يوجد العلم اليقيني ، فلم يخرج منه بعد ، بدليل أنه سيعقد لهذه الفرق امتحاناً دقيقاً في ضوء هذا الميزان ، وسيعقد هذا الامتحان في بغداد^(١) .

٣

في المعسكر

وسواء صح ما قيل من أن مؤامرات دبرت حول الغزالي في نيسابور أم لم يصح ، فقد خرج منها ، وبخروجه منها ودّع حياة التلمذة نهائياً .
نعم إنه كان في نيسابور يلتقي دروساً ويعلم — كما سبق القول — ولكنه كان أيضاً يجلس من إمام الحرمين مجلس التلميذ من الأستاذ ، ويجلس المتعلم من المعلم ، ويموت إمام الحرمين انتهى ذلكم العهد نهائياً .
خرج الغزالي من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى المعسكر ، قاصداً نظام الملك ، وكان المعسكر محط رحال السلاطين السلجوقيين ، منسقاً على أحسن نسق ، مفصلاً بميادين وشوارع ؛ كأنه مدينة شادتها قوة السحر ، على سهول قاحلة ، حوى مجموعة أنيقة لألوان من الخيام والمساكن المختلفة^(٢) .
ويقول الدكتور زويمر^(٣) : [إن الغزالي قصد إلى المعسكر ليظهر على خصومه ، وينال أوسمة العلم والشرف . فإن نظام الملك كان أكبر رجل في الإمبراطورية ، وحاكمها الحقيقي ، وقد أسس مدارس في مدن مختلفة لتشجيع العلم] .
ولعل الدكتور زويمر لم يظلم الغزالي ؛ فسيأتي نذكر له اعترافات بهذا المعنى ، ولعل الغزالي نال ما كان يرجيه ، من الظهور على الأقران ، واعتراف الناس له بقوة العارضة ، واتساع دائرة المعرفة ؛ فقد طار اسمه في الآفاق ، واشتهر في الأقطار ، فولاه نظام الملك عام ٤٨٤ هـ التدريس في مدرسته ببغداد ، التي كانت

(١) فلنرجى الكلام عليه حتى نورد له فيها .

(٢) ص ٦٣ زويمر .

(٣) ص ٦٣ زويمر .

إذ ذاك عاصمة العالم الإسلامى بالشرق .

خرج الغزالي من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى المعسكر ، وظل به حتى ولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ . فتكون المدة التى قضاهـا فى المعسكر خمس سنوات .

فكيف قضى الغزالي هذه المدة ؟ ! خمس سنوات كاملة ليست قليلة فى حياة العلماء الذين يعرفون كيف تفتح الفرص ، وكيف تنهب الأوقات ، خصوصاً عالماً كالغزالي عرف بكثرة الإنتاج ، فلا يعقل أن فترة طويلة كهذه يقضيها الغزالي فى غير عمل جدى وهو الذى يقول^(١) :

« وتضييع الوقت بهذا وأمثاله — يشير إلى خلاف المعتزلة والأشاعرة فى تحديد معنى الرزق — دأب من لا يميز بين المهم وغيره ، ولا يعرف قدر بقية عمره ، وأنه^(٢) لا قيمة له ، فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم .

وبين يدى النظر أمور مشكلة ، البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ ، ومقتضى الإطلاقات . فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال بما يعيننا] . ولكن بالتحديد على أية حال كان يقضيها ؟ هذا ما لا نعرفه .

وإذا رحنا نسأل التاريخ هذا السؤال ؛ أمسك حتى لا يكاد يبين . وهذه فجوة كبيرة فى تاريخ الغزالي ، تتلهف نفس المؤرخ لمعرفة ما دار فيها ، وما شغلها . وكيف كان يقضيها .

وهذا وأمثاله فى تاريخ الغزالي ما جعل الدكتور زويمر يقول — بحق —^(٣) : [إن تاريخ الغزالي محوط بالأمور المربكة ، حتى لأولئك المؤرخين الذين سطوروا مؤلفاتهم بعد موته بقرن واحد ، فهناك بعض الغموض فى تاريخ سفراته وترتيبها الزمنى ، بل وخلاف فى أسماء الأماكن التى جابها] .

فهل قضى الغزالي هذه الفترة فى عقد مجالس المناظرة والجدل ومطارحة الآراء ؟ لا بد أنه قد حصل شىء من ذلك ، فإن اعتراف الأقران له ، وتطامنهم أمامه ،

(١) ص ١٠٢ الاقتصاد .

(٢) يعنى : ودأب من يعرف أن عمره لا قيمة له .

(٣) ص ٣٤ .

واختيار « نظام الملك » له ، ليكون رئيس أكبر مدرسة في ذلك العهد ، لا يكون إلا نتيجة لمثل هذا .

لكن هل شغل كل هذه المدة الطويلة : في هذا العمل الذي تكفي منه المرة والمرتان : لبلوغ هذه الغاية ؟ !

أم كان يقضى هذه الفترة ساجداً مع وسائسه وشكوكه : مختلياً بنفسه : مقلباً الرأى على وجوهه ؟ !

أم كان يقضى هذه الفترة باحثاً ومؤلفاً في علم الكلام ؟ !

لعل هذه الأمور كلها مجتمعة هي التي استنفدت منه هذه الفترة : التي ليست بالقصيرة في حياة الغزالي الحافلة بشتى البحوث .

أما المناظرة والجدل ، فقد نص التاريخ على حدوثهما من الغزالي في هذه الفترة بين يدي نظام الملك .

أما الوسائس والشكوك فلا يمكن أن تكون قد برحت ذهن الغزالي ؛ لأن هذه الشكوك ما زالت تقذف به من علم إلى علم ، ومن بلد إلى بلد ، حتى خرجت به إلى الصحارى والقفار ، فتصوف^(١) ولبس المرقعة : كل ذلك من أجل الحقيقة ، وكل ذلك تحت تأثير أزمة الشك التي نزلت به .

وأما الاشتغال بعلم الكلام بحثاً وتأليفاً ، فالغزالي يحدثنا أنه بعد أن وثق بالعقل ، وبمبادئ الفكر الأولية ، أخذ يدرس مناهج الحقيقة عند الفرق الأربع التي كانت معروفة في عهده على هذا الترتيب :

أولاً : علم الكلام .

ثانياً : الفلسفة .

ثالثاً : مذهب التعليمية (أصحاب الإمام المعصوم) .

رابعاً : مذهب الصوفية .

فنظر في علم الكلام ، وقال فيه : ما قال^(٢) .

(٢٠١) كما سيأتى نتعرض لذلك .

ثم نظر في الفلسفة وهنا قال^(١) :

[فشمرت عن ساعد الجسد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب ، بمجرد المطالعة ، من غير استعانة^(٢) بأستاذ ؛ وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية ؛ وأنا مَسْمُونٌ بالتدريس والإفادة لثلثمائة نفس من الطلبة ببغداد] .

ولم ينص هذا النص وهو قوله : « وأنا ببغداد » إلا بإزاء الفلسفة ، مع أن نظره في علم الكلام كان سابقاً على الفلسفة ، فلربما كان ذلك منه تأريخاً لدخوله بغداد ، فيكون نظره وتأليفه في علم الكلام سابقاً على دخوله بغداد ، فيكون في المعسكر .

ولو صحح ذلك لكان دليلاً على أن أزمة الشك العنيفة وقعت في المعسكر أو في نيسابور .

وسواء أكان نظر الغزالي في علم الكلام ، في المعسكر أم في بغداد ، فإن علم الكلام لم يرق الغزالي ، ولم يثبت جدارته وصلاحيته ، أمام الامتحان الذي عقده له الغزالي ، فلم تكن الحقيقة في نظر علماء الكلام هي الحقيقة التي ينشدها الغزالي قال^(٣) :

[ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي] .

أما مقصود علم الكلام — كما حكى الغزالي — فهو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً ، ولقن عقيدته تلقيناً ، من أن يشوشها عليه المبتدعون والمخالفون : بأن يرد عليهم كيدهم في نحورهم ، ويلزمهم محالات وشناعات تشككهم فيما هم عليه . أما أن يخلق علم الكلام علماً يقينياً في إنسان شك فيها ، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام ، وما لم يكن من مهمته .

(١) ص ٨٣ من المنقذ .

(٢) ولعل الذي سهل عليه تلك المطالعة من غير استعانة بأستاذ ، سابق اشتغاله بالفلسفة في نيسابور ، كما دل عليه النص الذي اقتبسناه من الزبيني .

(٣) ص ٧٩ من المنقذ .

وقد قضت عليه مهمته تلك أن يأخذ مقدماته من هؤلاء المخالفين ، ليؤاخذهم بلرازم مسلماتهم ؛ وهي مقدمات واهية ضعيفة ؛ لذلك يقول الغزالي^(١) :
 [وكان أكثر خوضهم - يعنى علماء الكلام - فى استخراج مناقضات الخصوص ، ومؤاخذتهم بلرازم مسلماتهم] .
 هذا هو مقصود علم الكلام ؛ أما مقصود الغزالي فهو إدراك الحقيقة إدراكاً تؤيده الضرورة العقلية ، التى لا وثوق له إلا بها ، حتى تكون من نوع العلم اليقيني الذى حدده .

وشتان ما بين المقصدين لهذا يقول^(٢) الغزالي مشيراً إلى علم الكلام :
 [وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام فى حق كافياً ، ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافياً . . .
 فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة فى اختلاف الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيرى ، بل لست أشك فى حصول ذلك لطائفة ، لكن حصولاً مشروباً بالتقليد فى الأمور التى ليست من الأوليات .
 والقصد الآن حكاية حالى ، لا الإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء ؛ وكمن دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر] .

٤

فى بغداد

لم يك بد للغزالي من أن يلتبس الحقيقة عند فرقة أخرى ، من الفرق الأربع التى سبق تعدادها ، والتى حصر الغزالي الحق فيها .
 اتجه نحو الفلسفة . وقد عرفنا من قبل أن الغزالي وثق بالأوليات العقلية ؛ وراح ينشد الحقيقة فى ضوءها ؛ وقد عرفنا أيضاً أن علم الكلام لم يثبت جدارته أمام هذا الامتحان ، الذى عقده الغزالي للفرق المختلفة ؛ لمعرفة حظ كل منها من الحق .

(١) ص ٨٠ من المنقذ .

(٢) ص ٨١ من المنقذ .

وقد يبدو عند أول وهلة أن الفلسفة سوف تحوز قصب السبق ، في هذا المضمار ، لأن منهجها عقلي صرف .
يقول الأستاذ أحمد أمين^(١) :

[أما الفلاسفة : فهم يبحثون المسائل بحثاً مجرداً ، ويفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات ؛ ثم يبدوون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان ، سائرين خطوة خطوة ، حتى يصلوا إلى النتيجة كائنة ما كانت ، فيعتقدوها . هذا هو الغرض من الفلسفة والعمدة فيها .

فوقف الفيلسوف موقف قاض عادل ، تعرض عليه قضية ، لا يكون فيها رأياً ، حتى يسمع حجج هؤلاء وهؤلاء ، ويزنها كلها بميزان دقيق من غير تحيز ، ثم يكون فيها رأيه ، ويصدر فيها حكمه] .
ويقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده :^(٢)

[أما مذهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ؛ ولم يكن من همّ أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم ، والوفاء بما تندفع إليه رغبة العقل : من كشف مجهول أو استكناه معقول] .

نعم إن الفلاسفة المسلمين ، الذين عرج عليهم الغزالي بعد أن أعوزته الحقيقة عند علماء الكلام ، لم يكونوا على هذا النهج ، ولم يتذرعوا بهذه الخطة التي رسمها الأستاذ الإمام والأستاذ أحمد أمين ، إلا أن الفلسفة الإسلامية هي نتاج عقل الإغريق في الحملة ، والفلاسفة المسلمون تقبلوها أيضاً ؛ لأنها وافقت عقولهم : فالعقل الإغريقي أنتج ، والعقل الإسلامي تلقى وشرح ، فهي مترددة بين العقل لإنتاجاً وشرحاً .

نعم إن الأفلاطونية الجديدة والفلاسفة المسلمين قد أدخلوا فيها جانباً دينياً ، ولكن أيضاً على أساس عقلي ؛ ولذلك اتهم الفلاسفة الإسلاميون بأنهم جلدبوا الدين إلى الفلسفة ، ولم يجلبوا الفلسفة إلى الدين ، فاتخذوا الفلسفة أصلاً وحواروا في قضايا الدين حتى تلتئم معها .

(١) ص ١٨ ج ٣ ضحى الإسلام .

(٢) ص ١٩ رسالة التوحيد .

فكان المظنون أن الغزالي في هذه الحال الملائمة له ، حال الوثوق بضرورة العقل . يقبل الفلسفة الإسلامية ، أو على الأقل يقبل منها ما لم تتناوله يد التعديل . ولكننا نجد الغزالي يردها جميعاً : ما عدل منها وما لم يعدل .

وقد بين ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » أن الغزالي رد بين ما رد ، مسائل إغريقية صرفة لم تتناولها عقول المسلمين بشيء من التغيير ، وكل ما لم فيها . إنما هو شرح وإيضاح . وهذه المسائل هي التي عاب ابن رشد على الغزالي ردها . واتهمه بصدددها بالجهل أو عدم الإنصاف .

نعم قد يبدو أن الفلسفة سوف تحوز قصب السبق في هذا المضمار ؛ ما دام أنها نتاج عقل . وما دام ميزان القبول والرد في نظر الغزالي الآن هو العقل . ولكننا ندهش حين نجد الغزالي قد أعلن على الفلسفة حرباً لا يزال نفعها مثاراً حتى اليوم . ولقد تزول هذه الدهشة حين نعلم أن الغزالي لاحظ أن العقل وحده لا يمكنه أن يصل إلى اليقين في مسائل ما وراء الطبيعة^(١) ؛ وحجته في ذلك أن الفلاسفة الإغريق الذين كانوا يتذرعون في أبحاثهم بالعقل فقط ، قد اختلفوا فيها اختلافاً عظيماً ولم يتفقوا فيها على رأي .

فالغزالي لم يغض من قدر العقل مطلقاً . ولم يسمه بالنقص بإزاء جميع المسائل ؛ بل بالنسبة لمسائل ما وراء الطبيعة فقط . إذ أننا لم ننس بعد تلك العبارات التي اقتبسناها من أول كتاب المنقذ ، والتي تفيد أن الغزالي ما كاد يبلغ درجة النضوج العقلي ، حتى أدرك الحال التي عليها العالم الإسلامي حينئذ : من اضطراب في الآراء ، وتباين في الأفكار . بخصوص العقيدة الدينية . حتى ظن أن قد تحقق حديث الرسول الكريم « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة » .

والتي تفيد أيضاً أن هذه الحال قد استرعت انتباه الغزالي ، فلم يرض لنفسه أن يعتصم بواحدة من هذه الفرق ، ويعتقد بصدق ما دعت إليه مجازفة وتقليداً ، بل راح يطلب الحقيقة بنفسه من بين اضطراب هذه الفرق ، معولاً على البحث الحر والنقد الجريء ، حتى آل أمره إلى أن شك شكاً ، لعب معه دورين كبيرين ،

(١) ويوافق ابن رشد الغزالي في هذا الرأي ، انظر تهافت التهافت .

ثم شفاه الله من أخطرهما ، وما نزال معه إلى الآن في الدور الآخر .
يتضح من كل هذا ، أن الغزالي لم يكن يبحث عن الحقيقة المطلقة ؛ أعنى الحقيقة الشاملة لجميع نواحي الوجود ، كما هو الشأن في الفلاسفة الذين يتناوون جميع نواحي العلم بحثاً وتمحيصاً واستنتاجاً ؛ فيبحثون في الرياضيات ، وفي الطبيعيات وفي المنطقيات ، وفي الإلهيات إلخ .

ولأنما كان يبحث في مسائل العلم الإلهي ، وفي مسائل طبيعية تتصل به : فلا بد إذن أن نبعد من ميدان الاختبار علوم الفلاسفة الرياضية ، والفلكية ، والمنطقية ، والطبيعية ، وغيرها ، ولا نستبقى إلا الإلهيات ، وبعضاً من الطبيعيات له مساس بها .
نظر الغزالي في هذه المسائل عند الفلاسفة فلم يجد مسلكهم فيها برهانياً ، يؤدي إلى العلم اليقيني ، الذي حدده . واستضعف العقل بإزاء هذه المشاكل ، وقرر عدم طاقته للاستقلال بها .

فإذا كان العقل ثقة في مسائل الرياضيات ، والفلكيات ، والمنطقيات ، فإنه ليس بثقة في مسائل ما وراء الطبيعة .

يتجلى هذا الرأي واضحاً في كتابه « تهافت الفلاسفة » إذ يقول^(١) :
[بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية .
فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟]
هذا هو الذي انتهى إليه الغزالي في أمر العقل ، بالنسبة لمسائل ما وراء الطبيعة .
ولقد يدهش الإنسان مرة أخرى ، حين يجد الغزالي واقفاً من العقل ، هذا الموقف ، وأن ينحيه عن مسائل ما وراء الطبيعة هذه التنحية .

نعم يدهشه ذلك لأن المعروف عند المسلمين ، أن هناك أموراً لا تعالج -أول ما تعالج- إلا بالعقل ، كوجود الله ، وقدرته على إرسال الرسل ، فإن العقل لو لم يخط بنفسه هذه الخطوة ، لما أمكنه أن يستمع إلى من يدعى أنه رسول الله .
وكالبحث في صحة دعوى النبوة ، فإن هذه مسألة يعول فيها أيضاً على العقل .

نعم إنه بعد قطع العقل هاتين المرحلتين ، يمكنه أن يتقبل مطمئناً كل ما يأتي عن طريق الرسول ، متى وثق من صحة صدوره عنه .

(١) طبع الحلبي ص ١٥٧ ولقد كرر هذا المعنى في مواضع من الكتاب .

يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده^(١) .

[وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل ؛ كالعلم بوجود الله ، وبقدرته على إرسال الرسل ؛ وعلمه بما يوحى به إليهم ، وإرادته لاختصاصهم برسائله ، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة ، وكالتصديق بالرسالة نفسها] .
فهل الغزالي يرى في المسألة رأياً غير ما تقرر بين القوم ؟ !

الظاهر مما سبق - حيث استبعد أن تكون الإلهيات كلها قاطعة كبراهين الهندسيات - أنه يخالفهم . لكننا نجد في نفس الكتاب يقول :

[وإذا^(٢) ظهر عجزكم ، ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ، فما إنكاركم على هذه الفقرة^(٣) المعتقد صدق الرسول بدليل المعجزة : المقتصرة في قضية العقل على إثبات ذات المرسل ، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل ، المنبئة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتضية إثوره في إطلاق العالم والمريد والقادر والحي ، والمنتهية عن إطلاق ما لم يأذن : المعرفة بالعجز عن درك حقيقته] .

وهذا يفيد موافقته للقوم فيما ذهبوا إليه .

وهو بهذه الفقرة ، يرسم المنهج الذي يراه قوياً في البحث : فيطلق للعقل العنان بقدر ، ثم يكفه إذا انتهى إلى الحد الذي لا يكون له فيما وراءه مجال .

وهنا نسأل « أبا حامد » سؤالين :

السؤال الأول :

إذا كان يرى أن للعقل الحق في البحث عن بعض مسائل الإلهيات - كما يفيد

(١) ص ٧ « رسالة التوحيد » . وبمثل هذا صرح العقائد النسفية ص ٣٦ .

(٢) ص ١٥٧ .

(٣) الأوصاف التي سيذكرها تنطبق على الأشاعرة ، وفي هذا ما يدل على أنه يرى من وراء التشويش على الفلسفة ، فتح المجال للمذهب الكلامي معين .

هذا النص — فلماذا حمل على الفلاسفة حملة منكرة ، حين استعملوا العقل في هذه المسائل ؟ !

والسؤال الثاني :

إذا كان « أبو حامد » يرى هذا المنهج صواباً ، فلماذا لم يجد فيه شفاء نفسه . وراح يطلب الحق ، مرة عند التعليمية ، وأخرى عند الصوفية ؟ ! !

الجواب عن الأول : يتضح إذا عرفنا أن الغزالي ألّف كتاب التهافت ، ليسلب من العامة ثقتهم كلية بجماعة المتفلسفة ، بإظهار أنه لم يحالفهم الصواب حين حكموا العقل فيما ليس داخلاً في دائرة اختصاصه ، وأيضاً أخطأهم الصواب حين استعملوا العقل فيما هو من اختصاصه ، فكانت بضاعتهم كلها مزجاة .

هكذا أراد أن يظهرهم الغزالي ، حتى لا يدع متمسكاً لمن يريد أن يأخذ عنهم ، ويتعلمهم ، فهو لا يرى الخير للعامة إلا في البعد عن الفلاسفة كلية قال في التهافت^(١) :

[مقدمة ثالثة :

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض : ببيان وجوه تهاقتهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً به : بالزمامات مختلفة ، فالزعم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلثماً واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد] .

أما الجواب عن السؤال الثاني : فهو أن هذا المنهج لم يرسمه الغزالي لنفسه ، وإنما رسمه لطائفة لم تسم بأفكارها إلى درجة الاجتهاد المطلق ، بل عولت في بعض ما تدين به على التقليد ، ولكنها بدل أن تقلد صاحب الشرع ، راحت تلتمس

الحق بين تخليط الفلاسفة وتخيلاتهم^(١) ، فالغزالي يرسم لهم هذا المنهج ويقول لهم :
الأولى تقليد صاحب الشرع .

أما هو فليس يجد في هذا المنهج شفاء نفسه ، وكيف والشرع بمقدار ما أفاض
في العمليات ، اقتصد في المسائل النظرية ، رعاية لعقول العامة أن تتخبط في
ما لا تحسنه ، وفيما ليس لها به حاجة !! ؟

يقول الغزالي^(٢) :

[وعلى هذا المعراج - يشير إلى المعراج الثاني في بحث النفس وهل هي باقية
أم لا - يدور الناس ، فهو رأس العلوم ، وإذا اضمحل فلا ثابت ، ولذلك لم تبينه
الرسل ، لأن كلام غيرهم بين أن يقبل أو يرد ، ويصدق أو يكذب ، وكلام
الرسل عليهم السلام ليس كذلك ، فإن المسألة في نهاية الغموض ، والأذهان
أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدهم ، فتعرض من قولهم على قولهم ، فلم يوردوا
فيها إلا إشارات ورموزاً] .

ويقول في موضع آخر^(٣) :

[ولكون الصواب في العمل لأكثر الخلق ، استقصاه النبي صلى الله عليه وسلم
تفصيلاً وتأصيلاً ، حتى عَلم الخلق الاستنجاة وكيفيته ، ولما آل الأمر إلى العلوم
النظرية أجمل ولم يفصل] .

وهذه المسائل النظرية ، هي التي يبحث عنها الغزالي ، ويريد أن يصل فيها
إلى يقين ، فكيف يقنع هو بهذا المنهج الذي يهمل هذه المسائل نهائياً أويكاد ؟ !!
وإذا كان الشرع قد أجمل فإذن ليس فيه ما يبحث عنه الغزالي ، وإذا كان
منهج الفلاسفة غير صالح ، فليطلب الحق إذن عند فريق ثالث قال :

[ثم^(٤)] إلى لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتزييف ما يزييف منه ،
علمت أن ذلك أيضاً غير واف بكمال الغرض ، وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة

(١) أعنى في نظر الغزالي في ذلك الوقت .

(٢) ص ٦٣ في «معراج السالكين» .

(٣) ص ٥٢ «ميزان العمل» .

(٤) ص ١٠٧ من المنقذ

بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المضغلات [.

وجه الغزالي وجهه شطر التعليمية . وماذا يقول أهل تلك الطريقة ؟ ! يقولون : إن العقل لا يؤمن عليه الغلط ، فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه . وهكذا يقول الغزالي . فهم إلى هذا الحد متفقون . عماذا إذن يأخذون قضايا الدين في ثوبها اليقيني ؟ ؟ يأخذونها عن الإمام المعصوم ، الذي تلقى عن الله بواسطة النبي ومن أخذ عن النبي من الأئمة . أحسب بهذا الإمام وبما يأتي عن طريقه !!! ولكن أين ذلك الإمام ؟ . . . فتش عنه الغزالي طويلاً فلم يجده ، فعاد أدراجه وكر راجعاً .

بقيت أربعة الفرق التي حصر الغزالي الحق بينها : بقي المتصوفة ، الذين يقولون بالكشف ، والمعاينة ، والاتصال بعالم الملكوت ، والأخذ عنه مباشرة ، والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار .

ولكن ما الطريق إلى الكشف والمعاينة ؟ الطريق علم وعمل ، قال^(١) : [ولما كان العلم أيسر على من العمل ، ابتدأت بتحصيل علومهم ، من مطالعة كتبهم ، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة ، عن الجنيد ، والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي : — قدس الله أرواحهم — وغير ذلك من كلام مشايخهم ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية ، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم ، بالتعلم والسماع] .

حصل الغزالي كل هذه العلوم ولكن بقي عليه العمل ، وفي هذا يقول^(٢) : [فظهر لي أن أخص خواصهم ، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالدوق والحال وتبديل الصفات .

وكم من الفرق بين أن يعلم (الإنسان) حد الصحة ، وحد الشيع ، وأسبابهما ، وشروطهما ، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان . . .

فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد ، وشروطها ، وأسبابها ، وبين أن

(١) في المنقذ ص ١٢١ .

(٢) في المنقذ ص ١٢٣ .

يكون حالك الزهد ، وعزوف النفس عن الدنيا .
وعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال ، لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله
بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه ، بالسماع والتعلم ، بل بالدوق
والسلوك] .

وهنا ينبغي أن نحدد معنى العلم الذي حصله الغزالي ؛ ومعنى العلم الذي يسعى
إليه عن طريق المكافحة .

الأول : هو العلم العملي الذي هو العلم بكيفية العمل ، وهو أقل درجة من
العمل ؛ لأنه وسيلة إليه ، والوسيلة لا تكون أشرف من المقصد^(١) .
والثاني : هو العلم النظري ، كمعرفة أحوال النفس في المعاد الآخري ،
وأشبه ذلك .

والمتصوفة يقسمون العلوم إلى علوم معاملة ، وعلوم مكاشفة ، فغاية علوم
المعاملة العمل بمقتضاها ، ومن العمل اشتق اسمها .

وهي تنقسم إلى علوم تتعلق بالأعضاء الظاهرة ، كعلم الفقه ، ويسمى علم
الظاهر ، وإلى علوم تتعلق بالقلب ، لحو الصفات الرديئة منه ، وغرس الصفات
الحميدة فيه ، وتسمى علم الباطن .

وعلوم المعاملة بقسميها وسيلة إلى العمل الذي هو غايتها ، وأشرف منها ،
والعمل بدوره وسيلة إلى علوم المكاشفة ، التي هي نظرية محضة ، وبها السعادة
القصوى ؛ لأنها تعد المرء لأن يقرب من الذات الأقدس ، قريباً بالمعنى والشرف ،
لا بالمكان والمسافة .

وعلوم المعاملة تهيب القلب لإفاضة هذه التجليات — أعني علوم المكاشفة —
من قبل الجواد الذي لا مانع من جهته أصلاً ، وإنما المانع من جهة القابل ، قال
الغزالي^(٢) :

[واتفقوا — يعنى المتصوفة — على أن العلم أشرف من العمل ، وكأن العمل

(١) قال في « ميزان العمل » ص ٥١ : « ومن العمل العلم العملي ، أعني ما يعرف به كنهه ،
فإن العلم العملي ليس بأشرف من العمل ، بل هو دونه فهو مراد له » .

(٢) في ميزان العمل ص ١٨ .

متنم له ، وسائق بالعلم إلى أن يقع موقعه ، ولأجله قال الله تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه » .

[والكلم الطيب يرجع إلى العلم عند البحث ؛ فهو الذى يصعد ويقع الموقع ؛ والعمل كالتحادم له ، يرفعه ويحمله ، وهذا يدل على علو رتبة العلم] « .
فوسيلة المعرفة في نظر المتصوفة تتكون من مرحلتين :

المرحلة الأولى : العلم العملى الذى هو معرفة كيفية العمل .

المرحلة الثانية : نفس العمل ، سواء كان ذلكم العمل عمل تخلية ، كالتجرد من الصفات المذمومة ، أو عمل تحلية كالتحلى بالفضائل المحمودة .

فالغزالي إلى هذا الوقت ، كان قد قطع المرحلة الأولى فقط ؛ إذ كان قد عكف على علم المعاملة فحصله ، كما حدثنا هو عن ذلك ، ولكن بقي عليه المرحلة الثانية ؛ بقي عليه التمسك بأحكام الفقه والأخذ بها عمليا ؛ بحيث لا يفرط في صغير منها ولا كبير ، وبقي عليه محو الصفات الرديئة من القلب ، مثل العجب والرياء والحسد وحب الدنيا وحب الجاه والمال والأولاد ؛ وبقي عليه إحلال الصفات الطيبة ، والفضائل الخلقية ، محلها ، مثل الصبر والقناعة والتوكل .

وقد أجمل ذلك كله بقوله (١) :

[رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافى عن دار الغرور ، والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه ، والمال ، والحرب من الشواغل والعلائق] .
وقال في الإحياء (٢) :

[بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعلمه] .
وأنى للقلب البشرى أن يتجرد من كل هذه الأمور ؟ ! اللهم إنه مطلب عسير قلّ من يطيقه من الرجال ؛ حتى الغزالي نفسه . فإن الغزالي إلى هذه اللحظة التى نؤرخ له فيها ، إذا كان قد امتاز عن الناس بوفرة في العلم ، وبِعزوف عن التقليد ، وعن الجحى في أعقاب الغير ، فإنه من حيث المسائل الدنيوية لإنسان عادى ككل

(١) في المنقذ ص ١٢٥ .

(٢) ج ٨ ص ٣٣ طبع لجنة نشر الثقافة .

إنسان لم يفرغ نفسه منها ، إذ يتصباه المجد . ويأسره حب الشهرة ، ويغريه المال ، ويفتنه حب الرياسة .

استمع إليه يتحدث عن نفسه ، حينما أراد أن يطبق عليها هذا المنهاج . يقول^(١) :

[ثم لاحظت أحوالى ، فإذا أنا منغمس فى العائق ؛ وقد أهدقت بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالى — وأحسنها التدريس والتعليم — فإذا أنا مقبل على عوم غير مهمة ، ولا نافعة فى طريق الآخرة ، ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس ، فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعها ومحركها طالب الجاه وانتشار الصيت] .

فكيف يتخلص الغزالي من كل هذه العلائق التى أهدقت به من كل الجوانب ؟ ! وكيف يترك منصبه فى التعليم وهو أكبر مركز تشرف إليه النفس فى ذلك الزمان ؟ ! وكيف يترك المال وهو كثير^(٢) وفير ؟ ! وكيف يترك الوطن وقد جبلت النفوس على حبه والتغلبى به ؟ ! وكيف يترك الأولاد ؟ ! وفيهم يقول الشاء :
ولمّا أولادنا بيننا أكبادنا تمشى على الأرض

وكيف يترك بغداد ونعيمها ؟ ! وقد وصفها الدكتور زويمر أوصافاً شيقة ثم عقب بقوله^(٣) :

[وما تقدم يتضح لنا كيف تنعم الغزالي على مائدة نظام الملك وغيره ، من أصحاب الثراء ، وأن الجوع لم يدخل أسوار بغداد] .

وكيف يترك المدرسة النظامية وقد كان من كبار مدرسيها^(٤) ؟ ! وهى مبنية على الشاطئ الشرقى لنهر دجلة ، بجوار الميناء والسوق .

لا شك أن الأمر خطير ، والموقف محير ، وندع الغزالي يعبر لنا عن شعوره إزاء هذه الورطة ، فإنها حال نفسية دقيقة ، لا يحسن وصفها ، إلا من

(١) المنقذ ص ١٢٦ .

(٢) حدث هو عن نفسه أنه لما عزم على الخروج ، احتجز لنفسه ولأولاده ما يكتفى ، ثم وجد لديه باقياً تصدق به .

(٣) ص ٦٨ من كتابه عن الغزالي .

(٤) زويمر ص ٦٨ .

ذاقها وأحسها قال الغزالي^(١) :

[فلم أزل أتفكر في الأمر مدة ، وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ، ومفارقة تلك الأحوال ، يوماً ، وأحل العزم يوماً ، وأقدم فيه رجلاً ، وأؤخر فيه أخرى ، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة ، إلا ويحمل عليها جند الشهوة فيفتريها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ، ومنادى الإيمان ينادى الرحيل الرحيل ! فلم يبق من العمر إلا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل ، فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع ؟ فعند ذلك تنبعث الداعية ، ينجزم العزم على الهرب والفرار ، ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة ، إياك أن تطاوعها ، فإنها سريعة الزوال ، فإن أنت أذعنت لها ، وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنجيس ، والأمن والسلم الصافي عن منازعة الخصوم ، ربما التفتت إليه نفسك ، ولا تتيسر لك المعاودة .

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ، قريباً من ستة أشهر ، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لساني ، حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً ، تطيبياً لقلوب المختلفة إلى ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ، ولا أستطيعها ألبتة ، حتى أورثت هذه العقدة في اللسان ، حزناً في القلب ، بطلت معه قوة الهضم ، ومراة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لي ثريد ، ولا تنهضم لي لقمة ، وتعدي إلى ضعف القوى ، حتى قطع الأطباء طمعهم في العلاج ، وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج .

ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختياري ، التجأت إلى الله التجاء المضطر ، الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهّل على قلبي الإعراض عن الجاه ، والمال ، والأولاد ، والأصحاب ، وأظهرت عزم الخروج

إلى مكة وأنا أريد في نفسي سفر الشام ، حذار أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزى في المقام بالشام ؛ فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم ألا أعادها أبداً ؛ واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة ، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون الإعراض عما كنت فيه سبباً دينياً ، إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين ، وكان ذلك مبالغهم من العلم ، ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظن من بُعد عن العراق ، أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة ؛ وأما من قرب من الولاة ، وكان بشاهد إلحاحهم في التعلق بي ، والانكباب على ، وإعراضهم عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم ، فيقولون هذا أمر سماوى ، وليس له سبب إلا عين أصابت الإسلام وزمرة العلم ، ففارقت بغداد] .

أخيراً وبعد لآى - كما قص علينا الغزالي نفسه - استطاع أن يتحرر من خداع الدنيا وتبليساتها ، وأن يحمل نفسه على الأخذ بطريق الصوفية ، عله يجد فيه برد اليقين وطمأنينة المعرفة .

ويرى الصوفية أيضاً من تنمة منهجهم^(١) : [أن تخلو بنفسك في زاوية ، تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب ، وتجلس فارغ القلب ، مجموع الهم ، مقبلاً بذكرك على الله .

وذلك في أول الأمر ، بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى ، فلا تزال تقول : « الله . الله » مع حضور القلب وإدراكه ، إلى أن تنتهى إلى حالة : لو تركت تحريك اللسان ، لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك ! لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ؛ بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبك على اللزوم والدوام .

ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار لك بعده إلا في الاستدامة لدفع الوسوس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا انتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء . قد يكون أمراً كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ؛ وقد يتأخر ؛ فإن عاد فقد يثبت ؛ وقد يكون مختطفاً .

(١) ميزان العمل ص ٤٤ .

وإن يثبت ؛ فقد لا يطول ؛ وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق ؛ وقد لا يقتصر على فن واحد . ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى ، لتفاوت خلقهم وأخلاقهم . فهذا منهج الصوفية . وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط [.

هذا هو المنهج الذى غادر الغزالي بغداد ، وغادر كل مظاهر الأبهة والترف من أجله ، علّه يظفر من ورائه بما يتحرق إليه شوقاً ، من إدراك الحقيقة اليقينية .

٥

فى الشام وبلاد الحجاز

ترك الغزالي بغداد هائماً على وجهه فى إثر الحقيقة ، فهل أخذ أولاده معه فى هذه الرحلة الشاقة ؟ !

يقول الأستاذ محمد رضا^(١) .

[فارق الغزالي بغداد وفرق^(٢) ما كان معه من المال ؛ ولم يدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال] .

ويقول الدكتور زويمر^(٣) :

« وترك كل ما يملك سوى ما يكفيه وعائلته من القوت » .

وهذه النصوص تفيد بظاها أنها أخذ أسرته معه ، لكن هذا غير مستقيم فى نظرى لأمرين :

الأول : قول الغزالي نفسه بعد أن طوف فى الآفاق ما شاء الله أن يطوف :

[ثم جذبتنى الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن] .

فهذه العبارة تفيد أن الأطفال لم يكونوا معه .

الثانى : أن اصطحاب الأولاد يتنافى مع المنهج الذى رسمه الصوفية ؛ والذى

(١) فى كتابه من الغزالي ص ١٣ .

(٢) وهذا يفيد أنه كان لديه مال مدخر .

(٣) فى كتابه ص ٦٩ .

أخذ « الغزالي » نفسه بتطبيقه بحذافيره ؛ وهو ينص على التجرد من علائق المال ، والأهل ، والأولاد ، والوطن .

ومهما يكن من شيء فقد خرج « الغزالي » من « بغداد » أواخر سنة ٤٨٨ هـ ذاهباً إلى الشام ؛ حيث يستطيع الخلوة ، ليطبق منهج الصوفية العملي ، قال (١) :
[ثم دخلت الشام ، وأقمت بها قريباً من سنتين ؛ لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، اشتغالا بتزكية النفس ، وتهذيب الأخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله تعالى ، كما كنت حصلته من علم الصوفية . فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق ؛ أصعد منارة المسجد طول النهار ، وأغلق بابها على نفسي (٢) .
ثم رحلت منها إلى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة ، وأقفل بابها على نفسي .

ثم تحركت في داعية فريضة الحج ، والاستمداد من بركات مكة والمدينة

(١) في المنقذ ص ١٢٩ .

(٢) وقد اعتور خلوته نشاط وفتور ، لأن إعطاء الدروس في جوامع دمشق وبيت المقدس والاسكندرية خروج على هذه الخلوة بعض الشيء ، واعتزامه زيارة الأندلس وسلطان الغرب ، ربما كان خروجاً على هذه العزلة كل الشيء .

ويحدثنا صاحب « عقود الجواهر » عن ملبس الغزالي ، وعن حالته النفيسة أثناء هذه العزلة فيقول :
[ذكر علاء الدين الصيرفي في كتابه « زاد السالكين » أن القاضي أبا بكر بن العربي قال : رأيت الإمام الغزالي في البرية ، وعليه مرقعة ؛ وعلى عاتقه ركوة ، وقد كنت رأيته ببغداد ، يحضر درسه أربعائة عمامة ، من أكابر الناس وأفاضلهم ، يأخذون عنه العلم . قال : فدنوت منه وسلمت عليه ، وقلت : يا إمام أليس تدريس العلم ببغداد خيراً لك من هذا ؟ ! . قال : فنظر إلى شذراً وقال :

« لما طلع بدر السعادة ، في فلك الإرادة ، وجنحت شمس الوصال ، في مغارب الوصول .

تركت هوى ليل وسعدى بمعزل وعدت إلى مصحوب أول منزل
ونادت بي الأشواق مهلاً فهذه منازل من تهوى رويدك فأنزل
غزلت لهم غزلاً رقيقاً فلم أجده لغزلي نساخاً فكسرت مغزلي]

هذا وفي نفسي من تمثيل الغزالي بالبيت الثالث شيء ، فإن الغزالي - كما حدثنا - لم يترك بغداد لعدم وجود تلامذة يفهمون نظرياته بل تركها ليطبق المنهج الصوفي العملي على نفسه .

ثم إنه لم يكن له إلى هذه اللحظة نظريات هامة ؛ لأنه لا يزال شاكاً ، وكل ما كان يلقيه من دروس ، أو يودعه مؤلفات ، إنما هي - في أكثرها - ثغاث مرددة ، لعلماء الكلام وغيرهم كما سبق القول . على أنه ليس يبعد أن يكون ذلك من البواعث أيضاً .

وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه فسرت إلى الحجاز .

ثم جذبتني الهمم ودعوات الأبطال إلى الوطن ، فعادته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه ، فأثرت العزلة به أيضاً ، حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر ، وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش تغير في وجه المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة ، لكنني مع ذلك لا أقطع طمعي فيها فتدفعني عنها العوائق وأعود إليها .
ودمت على ذلك مقدار عشر سنين (١) .

يبين لنا الغزالي أنه أقام مختلياً بالشام قريباً من مستين ؛ ولكنه لم يبين لنا كم أقام في بيت المقدس ، ولا كم أقام في الحجاز ، ولا كم أقام في طوس بعد العودة إليها ، ولكنه أجمل كل ذلك وقدره بعشر سنوات ، غير أنه في موضع آخر (٢) يقدر هذه المدة بإحدى عشرة سنة ، فلعله هنا قدرها على التقريب ، وهناك لما استعمل الأرقام قدرها تقديرًا مضبوطاً .

وفي هذه المدة — مدة الخلوة والعزلة — تجلت للغزالي الحقيقة التي كان يتلهف شوقاً إليها . فهدأت نفسه ، وذهب قلقه ، وأدرك أن طريق الصوفية هو الطريق الحق ، فلن يعود الغزالي بعد ذلك حائراً ؛ فقد ظفر بما كان يبغي ، ولن يعود باحثاً عن منهج لليقين بعد ؛ فقد وجد في الصوفية (٣) [أنهم هم السالكون لطريق الله

(١) لم يشر الغزالي في كتبه إلى دخوله مصر وعطل الدكتور زويمر ذلك [بأن علماء الأزهر في ذلك الوقت ، لم يحسنوا لقاءه ، مع شهرة صيته في كل العالم الإسلامي ، ومع وجود تلامذة له في بغداد ونيسابور من كانوا أصلاً في مصر وشمال أفريقيا : ظننا منهم أنه لا علم إلا في الأزهر ، ولا عالم إلا من الأزهر ، وأن كل من تعلم في غير الأزهر لا يكون عالماً حقاً .
وقد كانت القاهرة في وقت زيارة الغزالي لها ، مركز المدينة العربية ، وكانت مزداقة بكل أمجاد الدولة الفاطمية] .

وإني لا أوافق الدكتور زويمر على ما ذهب إليه ، من تحليل شبه الجفوة التي وقعت بين الغزالي وعلماء الأزهر ، فلربما كان اختلاف المذهب هو السبب لا عدم اعتداد الأزهريين بغيرهم .
فأدانت مصر كانت مزداقة بأعجاد الدولة الفاطمية إذ ذاك ، لا بد أن يكون المذهب الرسمي فيها هو المذهب الشيعي . ومعروف أن الغزالي كان سنيًا وهذا كاف لحدوث شبه الجفوة التي وقعت .

(٢) ص ١٥٣ المنقذ .

(٣) ص ١٤١ المنقذ .

تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ؛ وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهريهم وباطنيهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به [.

وهكذا بعد أن طوف الغزالي في آفاق المعرفة ما شاء الله أن يطوف ، لم يرقه سوى التصوف^(١) .

وقد كان الغزالي في هذا التطواف مدفوعاً بعامل خاص ، هو عامل الدين ، فهو لم يحمل نفسه على الدخول في هذه المفاوز الضيقة ، والشعاب الملتوية ، إلا من أجل الدين .

قال « ديبور »^(٢) :

[ولم يكن الذي حمله على دراستها — يعنى الفلسفة — مجرد شغف بالعلم ،

(١) وهل تقرر الضرورة العقلية ، التي كان يحتكم إليها الغزالي في القبول والرفض ، طريقة المتصوفة هذه ؟! ، نعم : لأن الإنسان في النوم حين تتمطل حواسه ، وتخلو نفسه إلى ذاتها ، تطلع على أمور تحصل في المستقبل ، كما ظهرت لها في النوم . فإذا جاز للنفس أن تشرف على عالم الملكوت حين غفلة الحواس ، فإن هناك أناساً يملكون حواسهم تمام الإهمال في حال اليقظة ، فلا مانع في تلك الحال من أن تطلع نفوسهم على عالم الملكوت .

ولأن الأنبياء يخبرون عن أمور فتحصل في المستقبل كما أخبروا تماماً ، وليس النبي إلا إنساناً كوشف بحقائق الغيب ، وكلف مع ذلك هداية الناس وإرشادهم .

فلا يستحيل أن يكون بين الخلق لإنسان مكاشف بحقائق الأمور ، ولا يكلف هداية الخلق وإرشادهم . فن صدق بالرؤى الصحيحة ، والنبوات ، لم يسه إلا أن يصدق بأن طريق الصوفية في المعرفة طريق لا تأبأها الضرورة العقلية .

وإلى هنا انتهت الضرورة العقلية من أداء رسالتها ، وهي هداية الغزالي إلى طريق مأمونة للكشف عن الحقيقة ، فأسلم الغزالي نفسه إلى هذه الطريق ، واستقى منها ما شاء من المعارف .

غير أن الضرورة العقلية ، قد لعبت مع الغزالي دوراً آخر هو شرح مكاشفاته وإلهاماته .

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٦ .

بل كان قلبه يتطلع إلى مخرج من الشكوك التي كان يثيرها عقله ، ولم يكن يحاول الوصول إلى تعليل ظواهر الكون . ولا كان يرمى إلى تسديد تفكيره ، بل كان يبغى طمأنينة القلب وتذوق الحقيقة العليا] .

وباسم الدين قبل الغزالي من العلوم ما قبل : وباسم رد من العلوم ما رد ، فالرياضة علم وثيق الأدلة لا مرية فيه ، ولا يصطدم في شيء مع أوليات الفكر . ولكن الغزالي يخشى على من يقرؤه أن يمنح كل علوم الفلاسفة هذه الثقة . وفي الحق أن الغزالي قرأ وألف ، وأفرط في القراءة والتأليف . من أجل الدين ، وشك وأمعن في شكه وباعثه على ذلك هو الدين ، لذلك كان لمؤلفاته على كثرتها طابع واحد يشملها ، هو وحدة الموضوع ، قال صاحباً مقدمة المنقذ^(١) :

[وبلغت مؤلفاته كلها عدداً ضخماً ؛ وتدور مباحثها كلها حول الفكرة الدينية ، التي شغلت حياته . وهذا ما يجعل لها ميزة نادرة هي وحدة الموضوع ، ووضوح الفكرة الأساسية ، وقوة التعبير في الدفاع عن نظرياته . وفي الحقيقة فقد كان للغزالي أسلوب تتدفق منه الحياة ، بعيد عن الصناعة اللفظية ، غاية في الصراحة والوضوح ، يشعر القارئ في كل جملة ، بأن هناك قلباً يخفق ، وفكراً يحول ، وإرادة تملئ] هـ

ليس في وسعنا أن نستبين بالظروف الأولى التي أحاطت بالغزالي ، فالأب المتصوف ، والوصي المتصوف ، والعلم المتصوف ، والأخ المتصوف ، والأساتذة المتصوفون ، و « نظام الملك » المتصوف أو صديق المتصوفة ، والعصر المتصوف كله ، كما حكى الدكتور زويمر^(٢) . وأخيراً نفس الغزالي المشرقة ، ذات العاطفة المتدفقة ، كل أولئك قد طبع الغزالي بطابع خاص ، طابع التدين والحيطة ليوم الجزاء.

قد يكون الغزالي لنفسه قد غفل إلى عن ذلك الطابع أول الأمر ، ولم يدركه تمام الإدراك ، فإن الحالات النفسية في أول أمرها تخفى حتى على أصحابها . والذي يظهر لي أن الأمر مع الغزالي كان كذلك ، بدليل أن الهوى قد لعب به حيناً ، وأن

(١) ص ٨٨ .

(٢) في كتابه عن الغزالي ص ٧٦ .

الشهوة والمجد الزائف قد تصبياه فجري في تيارهما أحياناً ؛ كما حدث هو عن نفسه .
ولكن لم تلبث تلك العوامل الأولى الدفينة في نفسه ، الكمية في قرارة وجدانه ،
أن ظهرت بعد أن كانت قد استكملت قوتها ، فنضت عنه هذه المظاهر المستعارة ،
وبغضت إليه هذا المجد الزائف ، فسفرت نفسه الحقيقية ، رافعة علم الصوفية عالياً ،
بعد أن كانت قد أعدت له من وسائل الدفاع ما كفل له الخلود .

يقول الأستاذ ماكدونالد^(١) :

[كانت الصوفية موجودة في الإسلام قبل الغزالي ، إلا أنها كان ينظر إليها
كأنها شيء مخالف للشرع ، مزر بمقام من يتبعه . ولكن الغزالي لما ظهر في ميدان
الحياة ، عزز الصوفية في تعاليمه أيما تعزيز ، وطبقها على الشرع ، وطبق الشرع
عليها ، وزاد في تكريمها ، حتى صارت الصوفية ذات المكاة العليا بين عموم
السنين المسلمين ، بل بين جميع الفرق الإسلامية منذ ذلك الحين] .

انكشف للغزالي ولا بد أثناء تلك الخلوة من المعارف ما لم تسعفه به جميع وسائل
المعرفة الأخرى قال^(٢) :

[وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها]^(٣) .

(١) نقلا عن كتاب الدكتور زويمر ص ١٢٨ .

(٢) المنقذ ص ١٣٠ .

(٣) ما هذا الذي انكشف للغزالي ؟ ! وما هي على وجه التحديد المسائل التي كان يشك فيها
الغزالي ؟ ! والتي من أجلها جاب الآفاق طالبا الحقيقة باحثاً عنها ؟ !
ويجب من أول الأمر أن نميل بهذا السؤال بعيداً عن الفترة التي شك فيها الغزالي في العقل والحواس
جميعاً ، فإنه في هذه الفترة ، ما كان يؤمن بشيء أصلاً ، مثله مثل السوفسطائي سواء بسواء .
وإنما نقصد بالسؤال ، ما قبل هذه الفترة وما بعدها ، إلى أن تصوف .
فهنا إذن فترتان :

١ - فترة ما قبل نوبة الشك العنيف .

٢ - فترة بعدها إلى أن تصوف .

أما الفترة الأولى فقد كان الغزالي فيها لا يشك في موازين الحقيقة إذ كان لديه منها إذ ذاك العقل
والحواس والتضاييا المشهورة وظواهر التصوص .

وإنما كان يشك في أي الفرق المختلفة على حق ؟ !

وأما الفترة الثانية ، فقد كان شكه أيضاً بعيداً عن موازين الحقيقة ، ولكن لم يكن* لديه منها سوى
الضرورة العقلية .

= وإنما كان يشك أيضاً في أى هذه الفرق على حق ؟ !
والعقل وما معه في الفترة الأولى ، والعقل وحده في الفترة الثانية ، كاف - على مذهب الغزالي نفسه -
لإثبات ذات الإله ، وإثبات صدق مدعى الرسالة . وعن طريق صاحب الرسالة يؤخذ الإيمان باليوم الآخر .
وهذه هي أصول الإيمان . وقد حدثنا الغزالي نفسه أنه في أثناء تفتيشه عن صنن العلوم العقلية والشرعية ،
حصل له علم يقيني ، بدلائل لا تدخل تحت الحصر تفصيلها ، بالله ، وبالنبوة ، واليوم الآخر .
فهل اليقين بهذه المسائل ، في هاتين الفترتين لم يمتوره شيء أصلاً من الشك ؟ ! أم كان يدب إليه
دبيبه أحياناً ؟ !

هذا ما لم أجد حوله نصاً ، ولا شبه نص ، لا من الغزالي ، ولا من كتبوا عن الغزالي .
وإنما الذي أعرفه ، أن بين المسائل التي شغلت بال الغزالي طويلاً ، والتي من أجلها شك وأمن في
شكه ، مسألة النفس : تجردها ، وجوهريتها ، وقدمها وحديثها ، وبقائها ، وفنائها .
هذه المسألة أعرف أنها من أهم - إن لم تكن أهم - المسائل التي شك فيها الغزالي ، لأنه حدثنا عن
هذه المسألة في كتابه « معراج السالكين » فقال :

[إنها أس العلوم ، ومفتاح معرفة الله ، وطريق معرفة العالم ، وإنها المسألة التي لها يعمل العاملون ،
ويجتهد المجتهدون ، وإنها إذا ثبت بقاؤها ، أمكن تصديق الأنبياء في كل ما أتوا به ، مما يتعلق باليوم
الآخر ، من ثواب وعقاب ، وسؤال وحساب ، وبعث ونشور . . إلخ .

وأما إذا لم يثبت بقاؤها ، انهدمت النبوات ، وبطل كل ما أتت به ، من حديث عن أمور الآخرة .
هذه المسألة التي هي هذه المشابة ، يرى الغزالي - كما حدثنا سابقاً - أن الشرع لم يخض فيها ، لكونها
في غاية الغموض ، والأذهان في أكثرها ضعيفة . ولذلك لما سئل عنها الرسول كان الجواب « قل الروح من
أمر ربي » وأمسك .

ثم إن الفرق المختلفة قد ذهبت في أمر النفس مذاهب شتى ، فمنهم قائل بقدومها ، ومنهم قائل بحدوثها ،
ومنهم قائل ببقائها ، ومنهم قائل بفنائها ، ومنهم قائل بتجردها ، ومنهم قائل بجمسيته ، ومنهم قائل بأنها
جوهر فرد .

وما دامت المسألة بهذه المشابة من الأهمية في نظر الغزالي ، وما دام الشرع قد أمسك عن القول فيها ،
وما دامت الفرق لم تهتد بشأنها إلى رأى ، تجمع عليه وتعطيه صفة اليقين ، فلا بد أن يضعها الغزالي ،
في الموضع الذي تستحقه من العناية ، ولا بد أن يبحثها في هدوء وتؤدة ، ولا بد أن يطرح كل الآراء التي
قيلت حولها ، حتى يفرغ ذهنه للرأى الحق فيها .

فسألة النفس كانت إذن ولا بد من المسائل التي شك فيها الغزالي .
لكني أعود فأقول : ما دامت النفس أساساً لليقين باليوم الآخر ، وما دام الغزالي قد شك فيها ،
فلا بد أن ينجر شكه إلى اليوم الآخر .

وأيضاً ما دام قد شك في اليوم الآخر ، فلا بد أن يكون قد استبقى الحكم بصدق الأنبياء ، إلى أن
يثبت لديه أساس التصديق باليوم الآخر ، إذ لا يعقل أن يكون شاكاً في اليوم الآخر ، ومصدقاً بالنبي ،
الذي يخبر باليوم الآخر .

وعلى هذا يكون الغزالي قد شك في الفترتين اللتين نتحدث عنهما ، في النبوة واليوم الآخر . =

= هذا ما يؤدي إليه الاستنتاج ، وإن لم يكن لدينا بإزاء ذلك نص .
كذلك لا بد أن تكون مسائل في الإلهيات قد امتد إليها شك الغزالي ، كسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها . وسألة قدرة الإله ، وأنها هل تنغلغل في الكون كله جليلة وحقيقية ؟ ! أم يقف أثرها عندحل العقل الأول ، أو الصادر الأول على الإطلاق ، وعن هذا العقل صدرالعالم وتسلسل . وكسألة حياة السموات ، وأنها كائنات حية ، أم سجادات ؟ . إلى غير ذلك من مسائل أخرى نظرية .

لأن الغزالي يحدثنا أن الشرع بمقدار ما أفاض في العمليات حتى علم الاستنجاه وكيفية ، أمسك عن الخوض في النظريات ، لأن الأذهان أكثرها ضعيفة ، وهذه النظريات هي التي عنها يفتش الغزالي .
والغزالي رغم ما عانى من الشك ، يعتبره الوسيلة الضرورية لتحصيل العلم الصحيح ، وفي ذلك يقول في المنقذ من الضلال :

[والمقصود من هذه الحكايات ، أن يعمل كمال المجد في الطلب ، حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب ، فإن الأوليات ليست مطلوبة ، بل هي حاضرة ، والحاضر إذا طلب فقد واختفى ، ومن طلب ما لا يطلب فلا يهتم بالتقصير في طلب ما يطلب] .
ويقول في ميزان العمل :

[فجانبا الالتفات إلى المذاهب ، واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب مذهب ، ولا تكن في صورة أعمى ، تطلب قائداً يرشدك إلى الطريق ، وحواليك ألف مثل قائدك ، ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل ، وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا في الاستقلال .
خذ ما قرأه ودع شيئاً سمعت به في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

ولو لم يكن في مجازي هذه الكلمات ، إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث ، لتنتدب للطلب ، فناهيك به فعلاً ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى في العمى والضلال] .

ويقول في معراج السالكين :

[واعلم يا أخي ، أنك متى كنت ذاهباً إلى تعرف الحق بالرجال ، من غير أن تتشكل على بصيرتك ، فقد ضل سبيلك ، فإن العالم من الرجال ، إنما هو كالشمس أو كالسراج : يعطي الضوء . ثم انظر ببصيرتك فإن كنت أعمى فإني عنك السراج والشمس . فن عول على التقليد هلك هلاكاً مطلقاً] .

بل إنه ليقول في أعظم كتاب ألفه ليناصر به مذهب الأشاعرة وهو « الاقتصاد في الاعتقاد » :

[إن إقدام الخلق وإحجامهم في أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابع للأوهام .

وأما أتباع العقل الصرف ، فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى ، الذين أراهم الحق حقاً ، وقواهم على اتباعه .

وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات ، فأورد عل فهم العامى المعتزلى مسألة معقولة ، فيسارع إلى قبولها ، فلو قلت له : إنه مذهب الأشعرى ، رضى الله عنه ، لنفروا ومنع عن القبول ، وانقلب مكذبا بما هو مصدق به ، مهما كان سيئ الظن بالأشعرى ، أو كان قبيح ذلك في نفسه منذ الصبا .

وكذا تقرر أمراً معقولاً عند العامى الأشعرى ، ثم تقول له : إن هذا قول المعتزلى فينفر عن قبوله ، والتصديق به ويعود إلى التكذيب .

في نيسابور ثانياً

لقد مرّ بنا في نص المتنقذ السابق ، أن دعوات الأطفال جذبت الغزالي إلى طوس ، بعد أن كان أبعد الخلق من الرجوع إليها . ومرّ بنا أنه وهو في طوس كان يتابع خلوته ، وإن كانت تحول دون اتصالها شواغل .
بينما هو كذلك إذ رأى أن الفساد قد استشري ، وأن الانحراف كاد يودي بالعقائد ، فحدثته نفسه بالخروج عن العزلة ، ودعوة الخلق إلى الحق ولكنه لم يلبث أن رأى أن ذلك [لا^(١)] يتم إلا بزمان مساعد ، وسلطان متدين قاهر ؛ فترخّصت فيما بيني وبين الله بالاستمرار على العزلة ؛ تعللاً عن إظهار الحق بالحجة . فقدر الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحرّيك من الخارج ؛ فأمر أمر إلزام بالتهوؤ إلى « نيسابور » لتدارك هذه الفترة ، وبلغ الأمر حدّاً كاد ينتهي — لو أصهرت على الخلاف — إلى حد الوحشة ، فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف ، فلا ينبغي أن يكون باعثك على طلب العزلة الكسل ، والاستراحة ، وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق] .

ذهب الغزالي إلى نيسابور^(٢) ليدرس بمدرستها . وللمرة الثانية يدرس الغزالي بمدرسة نيسابور : المرة الأولى في حياة إمام الحرمين ، وهذه هي المرة الثانية ؛ ولكن شتان ما بين المرتين ، قال^(٣) :

= ولست أقول هذا طبع العوام ، بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم ، فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل الاعتقاد ، بل أضافوا إلى تقليد الذهب ، تقليد الدليل . فهم في نظرهم لا يطلبون الحق ، بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقاً بالسماح والتقليد ، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد اعتقادهم قالوا : لقد ظفرنا بالدليل ، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا : قد عرضت لنا شبهة . فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد أصلاً ، ويلقبون بالشبهة كل ما يخالفه ، وبالدليل كل ما يوافقه . وإنما الحق ضده ، وهو ألا يمتدّد شيئاً أصلاً ، وينظر إلى الدليل ، ويسمى مقتضاه حقاً ، ونقيضه باطلاً] .

(١) ص ١٥٣ من المتنقذ .

(٢) ولنا نعلم عام ذهابه إليها ، كما لا نعلم عام رجوعه منها .

(٣) ص ١٥٤ من المتنقذ .

[وأنا أعلم أنى وإن رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ؛ فإن الرجوع عود إلى ما كان ، وكنت فى ذلك الزمان أنشر العلم الذى به يكسب الجاه ، وأدعو إليه بقولى وعملى ؛ وكان ذلك قصدى ونيتى ٥
 وأما الآن فأدعو إلى العلم الذى به يترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه .
 هذا هو الآن نيتى وقصدى وأمنيتى ، يعلم الله ذلك منى] :
 مكث الغزالي فى «نيسابور» ماشاء الله أن يمكث ، ثم عاد إلى «طوس» ولم يبرحها بعد ، وبنى بجوار داره مدرسة للفقهاء ، ومأوى للصوفية . ثم توفى فى ١٤ جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ . بحضرة شقيقه أحمد . ثم دفن شرق الحصن بمقبرة الطابران ، قريباً من قبر الشاعر الفردوسى الشهير .
 توفى الغزالي ولسان حاله يقول (١) :
 [لئننى أضع روحى بين يدى الله ؛ وليدفن جسدى فى طى الخفاء ؛ وأما اسمى فلئن باعث به إلى الأجيال المقبلة وإلى سائر الأمم] .

٧

خلاصة

ويمكن تقسيم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات :

١ - الفترة التى سبقت شكه .

٢ - فترة الشك بقسميه .

٣ - فترة الاهتداء والطمأنينة .

أما الفترة التى سبقت شكه ، فيمكن التغاضى عنها كفترة إنتاج عقلى ؛ لأن الغزالي فى هذه الفترة كان متعلماً ، لم يبلغ درجة النضوج الفكرى ، حتى ينتج إنتاجاً عقلياً مستقلاً ، وقد حدثنا الغزالي نفسه : أن الشك قد أناه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا .

وأما الفترة الثانية ، فترة الشك ، فقد كانت طويلة المدى ؛ لأنها ابتدأت منذ سن الصبا ، إلى أن تصوف واهتدى ، وهى فترة طويلة فى حياة الغزالي .

(١) كلمة فرليس ليكون الفيلسوف الإنجليزى المتوفى سنة ١٦٢٦ م .

حدثنا الغزالي في المنقذ من الضلال ؛ أنه في هذه الفترة ، ألف في علم الكلام ، وألف في نقد الفلسفة ، وألف في نقد مذهب التعليم ، وكان يلقي دروساً في مدرسة بغداد ، في علوم الشريعة .

وما يثير الدهشة أن شاكاً في الحقيقة يصدر تأليف إيجابية حول الحقيقة ؛ ويدرس حول الحقيقة تدريساً إيجابياً : وأعني بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح ، دون النقد والتزييف .

اللهم إلا أن يكون مردداً لآراء غيره ، وشارحاً لها ، دون أن يعتقدها . نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدريس سلبيان : وأعني بالتأليف والتدريس السلبيين النقد والتفنيد ؛ لأن الشاك باحث ، لم تسلم لديه أدلة الدعاوى ؛ إذ قامت لديه حولها شبه ، فهو إذا سطر لنا تلك الشبهة في كتب ، أو ألقاها في دروس ، كان مستجيباً لداعى شكه ، وكان منطقياً مع نفسه .

لذلك لم يكن غريباً من الغزالي أن ينقد الفلسفة ومذهب التعليم ، لكني مع ذلك ألاحظ على الغزالي في نقده للفلسفة أنه غير مستجيب لداعى شكه ؛ لأن قارئ كتاب التهافت ، يلاحظ أن صاحبه لا يزاول عملية الهدم فحسب ، بل هو يهدم ليفسح المجال لشيء معه ، لا يقوم إلا على انقراض ما يهدم . استمع إليه يقول (١) :

[ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكذيب مذهبهم . . .]

وأما إثبات المذهب الحق فسنصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله ، نسميه « قواعد العقائد » ونعني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا بالهدم] .

وظاهر ذلك أن الغزالي يهدم الفلسفة لأنها تناقض مذهباً كمياً معيناً يعتقد صدقه ، لا كما فهم الدكتور عبد الهادي أبو ريده ، في تعليقه على كتاب « ديبور » من أن الغزالي كان يهدم الفلسفة ليقم على أنقاضها مذهب التصوف ؛ لأن الغزالي في تلك الحال لم يك قد ثبت لديه صحة منهج الصوفية بعد ، ولأن هذا يتنافى مع الشك الذي كان حاله في تلك الفترة .

غير أن الغزالي قد تكفل بحل هذا الإشكال ؛ فحدثنا أن المذهب ينقسم إلى أقسام ثلاثة :

الأول : مذهب يتعصب له المرء ؛ لأنه مذهب البلد الذي نشأ فيه ؛ ومذهب أهله ، وهو إما مذهب الأشعرى أو المعتزلى . . . إلخ .

الثاني : مذهب المسترشدين ، وهو يختلف باختلاف حالهم ، فلو كان المسترشد بليداً ، لا يستطيع إدراك المجردات فلا يقال له : الإله مجرد ، لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ، ولو كان ذكياً ، ذكرت له حقيقة الأمر .

الثالث : المذهب الذى يعتقد المرء فى خاصة نفسه ، يلتقى الله عليه ، ولا يبوح به إلا لمن اتصف بأمور تأتى الإشارة إليها .

فالعزالي فى حال شكه ، لعله إنما كان يشك فى المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه كان يبحث عن الحقيقة ، التى يلتقى الله عليها ، ويرأها الحق الصراح ، ولا يلزم من الشك فى المذهب بهذا المعنى ، الشك فى المذهب الرسمى الذى يتعصب له المرء . فالعزالي فى دروسه وتآليفه الإيجابية ، والسلبية التى تتضمن الإيجاب « ككتاب التهافت » ، إنما كان يصور مذهبه الرسمى ، كما يفهمه أهل السنة ، ولقد أطلق هو نفسه على كتبه هذه ، كلمة « المذهب الرسمى » .

وذلك لأن مذهب أهل السنة ، هو مذهب الدولة التى نشأ فى أحضانها ، ومذهب المدارس التى درج فى حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعهدوه بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره .

ولذا فإن كتبه الكلامية كلها تردد نغمة واحدة .

قال فى مقدمة « الاقتصاد » : [الحمد لله الذى اجتنبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة] .

وقال فى مقدمة « قواعد العقائد » ؛ [الفصل الأول فى ترجمة عقيدة أهل السنة] .

وقال فى مقدمة « الرسالة القديسة » : [الحمد لله الذى ميز عصابة السنة بأنوار اليقين] .

ورسالته أيضاً في التوحيد إلى « ملك شاه » تصور مذهب أهل السنة .
 فلا يصح إذن للباحث أن يستمد تأليف هذه الفترة ؛ ويتخذها مصدراً
 لمعرفة الحقيقة في نظر الغزالي ، كما يدين بها وكما يلقي الله عليها .
 وأما الفترة الثالثة ، التي اهتمت فيها إلى نظرية الكشف الصوفية فلعلها الفترة
 التي يمكن استمداد تأليفه فيها ، لتصور الحقيقة عنده .
 لكن ليست كل مؤلفات الغزالي في تلك الفترة تصلح لذلك ؛ لأن الغزالي
 لم يتخل في هذه الفترة أيضاً ، عن مذهبه بالمعنيين الآخرين .
 ولقد كان الغزالي نفسه دقيقاً كل الدقة ، حينما نبه إلى أن له كتباً خاصة ،
 ضمن بها على الجمهور ، أودعها خالص الحقيقة وصريح المعرفة .
 فهو بذلك قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهماً صحيحاً لا لبس فيه
 ولا غموض .

ولعل في هذا ما يفسر لنا كيف أن الغزالي استعمل موازين للحقيقة لم يرض
 عنها بعد أن تصوف ؛ ومع ذلك ظل يعترف بمؤلفاته القديمة ، ويحيل عليها عند
 المناسبة .

٨

استنتاج

ومن دراسة تاريخ حياة الغزالي يمكننا أن نستخلص ما يلي :
 أولاً : لم يخرج الغزالي على سنة العصر ، من التزلف إلى الرؤساء ، وطلب
 الجاه والشهرة عندهم .
 ولقد رأينا كيف سعى إلى نظام الملك ، وتردد على مجالسه ، وخاض غمار
 الجدل الذي كانت تدار رحاه أمامه ، ليظهر على أقرانه ، وليطير اسمه في الآفاق .
 وأيضاً ألف وعلم ورفع صوته عالياً مدوياً ، بالدفاع عن الدين والزياد عنه ،
 وباعثه على كل ذلك ، ليس وجه الله تعالى^(١) ، بل وجه الرؤساء والحكام الذين

(١) كل ذلك كان قبل عهد التصوف .

كان يهتمهم نشر مذهبهم ؛ لأن قيام دولتهم منوط به .

ولقد حدثنا هو عن ذلك في نص المنقذ السابق حيث يقول :

[ثم لاحظت أعمالي : فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أهدت بي من الجوانب . ولاحظت أعمالي ، وأحسنها التدريس والتعليم ، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة في طريق الآخرة ، ثم تفكرت في نيتي في التدريس ، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ؛ بل باعها وحركها طلب الحياة وانتشار الصيت] .

فلا يمكن أن تتخذ تأليفه في تلك الفترة عنواناً صادقاً على عقيدته : فهو لم يكن يكتب ويؤلف ويعلم ما يعتقد أنه الحق ، بل ما يجلب عليه الشهرة وارتفاع المنزلة .

ولقد كان أكثر تأليفه في تلك الفترة حول تأييد عقيدة أهل السنة والدفاع عنها . ولقد كان أهل السنة في تلك الفترة يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة ، ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة والرد عليهم ، ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ؛ ليطعنهم بسلاح العلم والمعرفة . أو على الأقل يحول دون هجماتهم ، ويمكن لمذهب أهل السنة من أن يعيش في طمأنينة وأمان ، فكان المجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم لينال من ألقاب الفخار ما تصبوا إليه نفسه ، مما لم ينله أحد قط .

فوجد أبو حامد في هذا مجالاً لإشباع غروره ، فحمل على الفلاسفة حملة عنيفة ، أطارت اسمه في الآفاق ، ورددت في الخافقين ذكره .

وثانياً : أحس بروح العصر المتمردة ، التي كانت تسم بالكفر والزندقة كل من تحدثه نفسه أن يتصل بالفلسفة والفلاسفة ؛ فأوجس منها خيفة على نفسه وعمل على تفادي شرها .

روى مؤرخوه أنه في مؤلفاته المنطقية استبدل بأمثلة المناطق أمثلة فقهية ؛ ليصور المنطق بصورة عليها مسحة دينية ، حتى يقلل من حدة الجفوة الواقعة بينه وبين رجال الدين .

بل لقد لاحظت في مطالعاتي أن الغزالي لم يقتصر أمره بالنسبة للمنطق على

ضرب أمثلة فقهية ، فقد ادعى أن المنطق ليس علماً فلسفياً صرفاً بل هو علم إسلامي أيضاً .

استمع إليه يقول^(١) :

[وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ فيها نادر ، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد] .
واقراً قوله في التهافت^(٢) .

[ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم — يعني الفلاسفة — وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن « الكلام » « كتاب النظر » ، فغيروا عبارته تهويلاً ؛ وقد نسميه كتاب الجدل ، وقد نسميه مدارك العقول . فإذا سمع المتكاييس والمستضعف اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة] .
بل لقد تطف الغزالي للأمر أكثر من ذلك : فاستخرج المنطق من كتاب الله ، ورده في أصله الأصيل إلى الأنبياء ، وإلى الكتب السماوية ، وكتاب « القسطاس المستقيم » يدور كله حول هذه الفكرة .
وفي هذا الكتاب يقول^(٣) :

[قال — يعني مناظره من أهل التعليم — هذه الأسماء أنت ابتدعتها . وهذه الموازين أنت انفردت باستخراجها ؟ !]

قلت : أما هذه الأسماء فلاني ابتدعتها ، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن . وما عندي أني سبقت إلى استخراجها من القرآن ، لكن أصل الموازين قد سبقت إلى استخراجها ، ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء أخرى سوى ما ذكرته ، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى — عليهما الصلاة والسلام — أسماء أخرى كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام .

وقد بعثني على استبدال أسمائها بأسماء أخرى غير ما سموها به ، ما عرفت من ضعف قريحتك ، وطاعة نفسك إلى الأوهام ؛ فلاني رأيتك من الاغترار بالظاهر بحيث لو سقيت عسلاً في قارورة حجام لم تطق تناوله ؛ لنفور طبعك من المحجمة ،

(١) ص ٣ مقاصد الفلاسفة . (٢) ص ٤٥ .

(٣) ص ٢٤٠ .

وضعف عقلك عن أن يعرفك أن العسل ظاهر في أى زجاجة كان .
وكذلك لا تنظر إلى القول من نفس القول وذاته ، بل من حسن صنعته ،
أو حسن ظنك بقائله . فإذا كانت عبارته مستكرهة عندك ، أو قائله قبيح الحال
في اعتقادك ، رددت القول ، وإن كان في نفسه حسناً وحقاً .
فلو قيل لك : قل لا إله إلا الله عيسى رسول الله ، نفر عن ذلك طبعك ،
وقلت : هذا هو قول النصراني ، فكيف أقوله !!! ولم يكن لك من العقل
ما تعرف به أن هذا القول في نفسه حق ، وأن النصراني ما مقت لهذه الكلمة ،
ولا لسائر الكلمات بل لكلمتين فقط :

إحداهما : الله ثالث ثلاثة ؛ والثانية : قوله محمد ليس برسول الله . وسائر أقواله
وراء ذلك حق] .

وهذا تصوير جيد لروح العصر ، جمود وعصبية لفريق ، وجمود وعصبية
على فريق . فالفريق الذى يتعصبون له ، يقبلون منه كل شىء حقاً وباطلاً ،
والفريق الذى يتعصبون عليه ، يردون عليه كل شىء حقاً وباطلاً .
فالغزالي يلاطفهم ، ويسلك معهم شتى الخيل ، ليخفف من عصبيتهم ،
وليتفادى شرورهم ، فهو يخترع للمنطق الأسمى التى تناسبهم ، وهو يمثل لهم
فيه بالأمثلة التى تناسبهم ، وهو يدعى لهم أنه علم سماوى ، ليس للفلاسفة فيما
سوى الاصطلاحات والإيرادات ، وهو يطبق لهم المنطق على القرآن ، ويطبق
القرآن على المنطق .

كل ذلك مسابقة لروح العصر الناصر المتمرد .

والغزالي إن يكن جعل الكتاب في مخاطبة رجل من أهل التعليم ، فهو يخاطب
العصر كله ، بدليل أنه ردد هذا المعنى في كثير من كتبه .

وبدليل أنه يقول في آخر الكتاب : [هاكم قصتي ، مع رفيق من أهل
التعليم ؛ ولم يك غرضي منها تقويم مذهبه ، بل لي غرض آخر أسمى من ذلك وأهم] ،
ثم تمثل بقول العرب : [إياك أعنى واسمعى باجاعة] . . .

والغزالي فيما يظهر كان يحب مسألة الجمهور ، ويكره أن يكون معه في
خلاف ، فلم يك صلباً لا يكثرث بغيره ، ولا يقيم لنفوره كبير وزن . يدل على

ذلك أنه كان يتلطف لإقناعه؛ ويحتال لذلك شتى الحيل، كما اتضح من محاولته رفع الجفاء الواقع بينه وبين المنطق.

وكما يتضح من غضبته التي غضبها حين تعرض متعرض لكتاب « الإحياء » بنقد، فقد ثار ثورة شديدة تدل على اهتمامه بتقدير الجمهور، ومحافظته على أن يظل ظافراً بتأييده.

ولكن هل ظفر بما كان يتمنى؟ !، الواقع أنه اضطهد وعودى؛ قال ماكدونالد: [وقد صادف في حياته مرارة الاضطهاد كملحد هرطوق].

والغزالي لم يحدثنا هل كان لحال عصره هذى أثر في إخفاء كتبه التي سماها مضموناً بها على غير أهلها، كما كان الشأن عند غيره من الباحثين، الذين تفادوا ثورة الجمهور، بإخفاء آرائهم، كما حدثنا جولد زيهر؟ أم لم يكن لها دخل في ذلك الإخفاء؟ !.

وسيمر بنا ما علل به الغزالي ذلك الإخفاء من أن تلك الكتب لا تليق بالجمهور، بل بأكثر المترسمين بالعلم.

وليس ببعيد أن يكون لتلك الحال مدخل كسبب مساعد لا كسبب أساسي.

الفصل الثالث

ملاحظات على كتب الغزالي

ظهر لى أثناء الاطلاع على كتب الغزالي هذه الملاحظات :

أولاً : أن الشك الذى اعترى الغزالي ، كان له تأثير كبير فى تنظيم حياته العلمية . فالغزالي شك ، وكان شكه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا . فنظر إلى الفرق الموجودة فى عهده ، وحصر الحق خلالها . ثم نظر فيها على هذا الترتيب :

- ١ - علم الكلام . وألف فيه ما شاء الله أن يؤلف .
- ٢ - الفلسفة العقلية . وألف فى نقدها ما شاء الله أن يؤلف .
- ٣ - مذهب أهل التعليم . وألف فى نقده كذلك .
- ٤ - التصوف أو الفلسفة الروحية . وألف فى تأييدها ونصرتها أيضاً .

ولقد حدد لنا موقفه من هذه الفرق جميعاً . فهذا نستطيع ، إذا وقع فى يدنا كتاب من كتب الغزالي ، أن نعرف على وجه التقريب متى ألفه ، والروح المسيطرة عليه .

فمثلاً كتاب « ميزان العمل » أعينى أمره ، وحاولت طويلاً أن أعرف متى ألفه ، فلم يتيسر لى ذلك إلا بعد جهد جهيد .

ذلك أن الغزالي نص فى أوله ، على أنه ألفه على نمط كتاب آخر ، اسمه « معيار العلم » إذن لابد أن يكون « معيار العلم » هذا ، سابقاً على « ميزان العمل » . ولكن متى ألف الغزالي « معيار العلم » ؟

بعد البحث الشاق . وجدت الغزالي ينص فى كتابه « تهافت الفلاسفة » على أنه ألف بصحبته - أى التهافت - كتاباً فى المنطق هو « معيار العلم » .

ولكن متى ألف الغزالي كتابه « التهافت » ؟

ينص « الغزالي » في « المنقذ » على أن كتبه التي رد فيها على الفلاسفة العقليين ألفها في بغداد .

فيكون إذن كتاب « ميزان العمل » مؤلفاً في بغداد . أو في ما طاف فيه « الغزالي » من البلدان بعد الخروج من بغداد ، أو فيما بعد ذلك أيضاً ، حين ألقى عصا التسيار نهائياً .

وهذه معرفة عامة ، مع ما أحيطت به من صعب .

أما الآن ، وبعد معرفة تاريخ « الغزالي » الفكري ، الذي نظمته شكه ؛ وبعد معرفة موضوع كتاب « ميزان العمل » ، وأنه لشرح وتأييد مذهب المتصوفة . فنستطيع أن نعرف أن « الغزالي » ألفه في أخريات أيامه . بعد أن إهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية ، وبعد أن ارتضى منهجهم في طلب الحقيقة ، فراح يعمل لتأيينه ونشره بالكتب المختلفة والدروس المتنوعة .

ثانياً : كان المنظور أن الغزالي ، بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية ، التي جعلته في مصاف أولئك الذين يطلعون على اللوح المحفوظ . ويدركون أرواح الأنبياء ، ويخاطبون الملائكة ، لا يعالج مسائل ما وراء الطبيعة بالعقل ؛ بعد ما لم تصبح له به حاجة ، وبعد ما قضى عليه بالفشل والعجز ، عن أن يحل مشاكل ما وراء الطبيعة .

ولكننا نراه يزج بالعقل أحياناً في كتبه ، التي ألفها بعد اهتدائه إلى الكشف الصوفي^(١) ، حتى ليخيل إلى القارئ ، أنها نتاج العقل المحض . ووليدة الفكر الصرف .

فمثلاً يحدثنا عن مسائل هامة ، كان لها خطرهما في التصوف وفي الفلسفة على العموم^(٢) . فيقص علينا حقيقة الأمر فيها كما أدركها فيقول^(٣) :

[وعلى الحملة ينتهي الأمر إلى قرب — يعني بين الواصل وبين الله — ، يكاد يتخيل معه طائفة "الحلول" ، وطائفة "الاتحاد" ، وطائفة "الوصول" ، وكل ذلك خطأ ، وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب « المقصد الأسنى » ...] .

(١) ككتاب « معارج القدس » وكتاب « المقصد الأسنى » .

(٢) هي مسائل الحلول والاتحاد .

(٣) ص ١٣٢ « المنقذ » .

وإذا انتقلنا مع الغزالي إلى هذا البحث ، في كتاب « المقصد الأسنى » ، وجدناه يقول عن الاتحاد وبيان استحالة^(١) :

[إن قول القائل : إن شيئاً صار شيئاً آخر ، محال على وجه الإطلاق ؛ لأننا نقول : إذا عقل زيد وحده ، وعمره وحده ، ثم قيل : إن زيداً صار عمرًا ، واتحد به ، فلا يخلو — أى الحال — عند الاتحاد .
إما أن يكون كلاهما موجودين .

أو كلاهما معدومين .

أو زيد موجوداً ، وعمره معدوماً .

أو بالعكس .

ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة .

فإن كانا موجودين ، فلم يصير أحدهما عين الآخر ، بل عين كل واحد منهما موجود .

وإن كانا معدومين ، فما اتحدا ، بل عدما ، ولعل الحادث شيء ثالث .
وإن كان أحدهما معدوماً ، والآخر موجوداً ، فلا اتحاد ، إذ لا يتحد موجود بمعدوم .

فالإتحاد بين الشئين مطلقاً محال] .

وتكلم أيضاً في نفس الكتاب^(٢) عن الحلول كلاماً شبيهاً بهذا . وهذا بحث عقلي صرف ، واحتكام إلى العقل المحض ، مع أنه يحدثنا في عبارة « المنقذ » ، أنه أدرك ذلك عن طريق الكشف ؛ ومع أنه القائل فيما سبق : [إن العقل ليس له مجال ، في مسائل ما وراء الطبيعة ، أكثر من إثبات ذات المرسل ، والنظر في دليل المعجزة ، وما وراء ذلك فالعقل معزول عنه بالكلية] فهل الغزالي متناقض مع نفسه ؟ ينقض اليوم ما أبرمه بالأمس ؟ أم له في هذا وجهة نظر ؟ !

الواقع أن الغزالي متنبه للأمر ، وله وجهة نظر .

(١) ص ٧٣ .

(٢) ص ٧٥ .

وليس أدل على تنبيه للأمر : من أنه لما أقحم هذه النظرة العقلية ، بين مسائل هي نتاج الكشف والمعاينة ، لانتاج العقل ، لم ير بدءاً من أن يبين في نفس الكتاب ، صلة العقل بالكشف فقال :

[إن العقل لا يصطدم مع الكشف في شيء ، غاية ما هنالك ، أن العقل لضعفه وقصوره ، يعجز أحياناً عن أن يبدى الرأى في مسألة ما ، فيسعه الوحي أو الإلهام بتبيانها ، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع أن يشد من أزر الوحي والإلهام ، بما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية ، وضروب المحاولات العقلية .

وتارة لا يدرك وجه الحكمة ، فيقف صامتاً لا يملك المساعدة ، وليس معنى هذا ، القول باستحالة المسألة عنده ، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه ، وبين ما يدرك وجه استحالته] .

فالغزالي بهذا ، يريد أن لا يستغنى عن العقل كلية ، بل يجعله — كلما أمكن — شارحاً للكشف والإلهام .

وهذا يفسر لنا الظاهرة التي تبدو في بعض كتب الغزالي ، كمعارض القدس ، والتي كانت جديرة بأن تثير منا الدهشة والاستغراب ، تلك هي مؤازرة العقل لوجهات النظر التي يبثها الغزالي في كتبه التي ألفها في عهده الأخير ، بعد الاهتمام إلى نظرية الكشف الصوفية .

إذ كان المنظور أن يصور الغزالي مسائل هذه الكتب بقوله :

« كوشفت بكذا ، وشاهدت كذا ، وعانيت كذا » ولكنه لم يفعل بل حاط مسأله ونظرياته ، برعاية العقل وكلاءته ، حتى ليخيل إلى الناظر الذي لم يدرس الغزالي ، ولم يعرف من أمره ما عرفنا ، أن هذه المسائل وليدة العقل المحض .

أما الآن فنستطيع أن نقول : إن موقف العقل من هذه المسائل ، ليس موقف المخترع المبتدع ، وإنما هو موقف المساعد ، الذي لعب الدور الأخير ، أما الدور الأول ، فقد قام به الكشف والمعاينة .

وفي اختصار يريد الغزالي ، أن يجعل العقل شارحاً لمكاشفاته وإلهاماته

ولعل هذا هو السبب في اعتبار الغزالي - فيما سبق - المنطق ضرورياً للمعرفة ، حتى للنبي والولي^(١) .

فما دام الكشف بحاجة إلى شرح العقل له ، حين يراد عرضه على الغير في صورة مقبولة ؛ وما دام العقل لا يؤمن عليه العثار والزلل ، إلا إذا اعتصم بالمنطق واهتدى بهديه ، يصبح المنطق ضرورياً للكشف والإلهام .

بيد أن هذا لا يعني الغزالي من نقدنا الآتي . فإن هذا إن صح أنه ملحوظ الغزالي ، فلن ينتج أكثر من أن معلومات الكشف والإلهام ، حين يراد لإعلام الغير بها ، تحتاج إلى المنطق ؛ لا أن صاحب الكشف والإلهام يحتاج لكي يتم له الكشف والإلهام ، إلى المنطق .

والغزالي فيما سيأتي - حيث اعتبر الجهل بالمنطق بعض الحجاب المانع عن الكشف - ادعى الثانية لا الأولى .

ثالثاً : عرفنا فيما سبق ، أن كتب الغزالي تدور كلها حول موضوع واحد ، ونزيد الآن أن هذه الكتب - بينها روابط أخرى غير هذه الرابطة ، منها :

١ - التكرار :

فالشاهد أو المثال ، تجده في الكتب المتعددة ، بنصه وصياغته ؛ مما يجعل القارئ عند قراءة الكتاب الثاني مباشرة ، يستطيع أن يدرك أنه للغزالي ؛ لأنه سوف يجد الأمثال والشواهد ، التي صادفتها في الكتاب الأول ، هي بعينها في الكتاب الثاني .

فمثلاً قوله : [وكم أحرق يتكاسيس ، فيقاييس نفسه بصاحب الشرع ، مقاييس الملائكة بالحدادين . فيهلك من حيث لا يدري] . مذكور في مواضع كثيرة

(١) ولعل ذلك ، لأنه يقدمها لأناس ممتازين ، اشترط فيهم شروطاً خاصة . وطبيعي أن هؤلاء الأشخاص ، لم يصلوا إلى درجة الكشف ، التي وصل إليها الغزالي ، وإلا لما كانوا في حاجة إلى الأخذ عنه فهم إذن في طور دون طور المكاشفة ، وليس دون ذلك مباشرة ، إلا العقل الصافي المستنير . لذلك هو يحاول أن يحمل تلك المعارف ، متأخية مع العقل ، ومتشعبة معه ؛ حتى يتأق الانتفاع بها .

من كتاب الإحياء ، وهو مذكور في كتابه « معارج القدس »^(١) وفي كتابه « ميزان العمل »^(٢) .

وأحياناً لا يقتصر التكرار على الشاهد أو المثال ؛ بل يتجاوز ذلك إلى الفصل بتمامه ، حتى عنوانه .

فمثلاً نجد الفصل الذى عقده فى « الإحياء » لبيان معنى النفس ، والروح ، والقلب ، والعقل ؛ هو نفسه الذى فى « معارج القدس » .

والفصل الذى عقده فى « الإحياء » ، لبيان أمثلة القلب مع جنوده الباطنة ؛ هو عينه الذى عقده فى « معارج القدس » .

والفصل الذى عقده فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، لبيان معنى رؤية الله هو عينه الذى عقده فى « معارج القدس » .

والفصل الذى عقده فى « الإحياء » ، لبيان مثال القلب بالإضافة إلى العلوم ؛ وذكر فيه الحجاب المكون من الأمور الخمسة ، التى تحول بين مرآة القلب ، وبين اللوح المحفوظ مذكور فى « معارج القدس » .

ثم إن الأبحاث المتعلقة بتعداد قوى النفس ، من الخيلة ، إلى الذاكرة ، إلى غير ذلك ، والمقسمة للعقل إلى عملى يتعلق بالجنبة السفلى ، ونظرى يتعلق بالجنبة العليا ، والمعددة لأمهمات الفضائل ، والذائل ، كل هذه الأبحاث موجودة بصورة واحدة فى كل من « الإحياء » و « ميزان العمل » و « معارج القدس » .

وأيضاً البحث الذى ذكره فى « الإحياء » من أنه لا فارق بين العلماء النظار وبين المتصوفة ، فى نفس العلم ، ولا فى محله ، ولا فى سببه ، وإنما الفارق فى جهة زوال الحجاب ، مذكور فى « معارج القدس » .

وأحياناً لا يقتصر التكرار على الفصل أو الفصول ، بل يكون الكتاب كله مكرراً لكتاب آخر . فمثلاً كتاب « الأربعين فى أصول الدين » كتاب مسابير للإحياء ، مسامرة تكاد تكون تامة ، حتى فى تعداد الأبواب ، وأسمائها ، وربما لا يكون بينهما فرق ، إلا بالاختصار فى أحدهما ، والتطويل فى الآخر .

(١) ص ٩٥ .

(٢) ص ٨٩ .

ولقد تعددت الإكثار من هذه الشواهد من ناحية ، واتخاذ كتاب « معارج القدس » طرفاً في هذه النسب من ناحية أخرى ، ليكون دليلاً آخر مضافاً إلى ما سيأتى من الأدلة ، على صحة نسبة كتاب « معارج القدس » إلى الغزالي .

٢- الإكثار من الشواهد الدينية ، ومحاولة رد كل البحوث ، حتى الفلسفى منها ، إلى أصل دينى ، فيخيل للقارئ أنه بصدد موضوعات لا تمت إلى غير الأبحاث الدينية بصلة .

فثلاً نظرية أفلاطون في تقسيم النفوس إلى ثلاث قوى ، ورد أمهات الفضائل والذائل إليها ، لا تحتاج من الغزالي إلى كبير عناء ، حتى يستخرجها من قوله تعالى : [إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، أولئك هم الصادقون] .

[فالإيمان ^(١) بالله وبرسوله من غير ارتياب ، هو قوة اليقين ، وهو ثمرة العقل ومنتهى الحكمة . والمجاهدة بالمال هو السخاء ، الذى يرجع إلى ضبط قوة الشهوة . والمجاهدة بالنفس هى الشجاعة التى ترجع إلى استعمال قوة الغضب على شرط العقل] .

ونظرية الوسط : لا يعجزه أيضاً أن يردّها إلى الآيات والأحاديث [والذى ^(٢) يدل على أن المطلوب هو الوسط فى الأخلاق دون الطرفين ، أن السخاء خلق محمود شرعاً ، وهو وسط بين طرفى التقتير والتبذير ، وقد أثنى الله تعالى عليه فقال : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ، ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواماً » ، وقال تعالى : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط » .

وكذلك المطلوب فى شهوة الطعام ، الاعتدال ؛ دون الشره والجشع . قال تعالى : « وكلوا : واشربوا ، ولا تسرفوا ؛ إنه لا يحب المسرفين » ، وقال فى الغضب : « أشداء على الكفار ، رحماء بينهم » وقال صلى الله عليه وسلم : « خير الأمور أوسطها » .

(١) ص ١٠٠ ج ٨ الإحياء .

(٢) ص ٤ ج ٨ الإحياء .

وهذا له سر وتحقيق ؛ وهو أن السعادة منوطة بسلامة القلب ؛ عن عوارض هذا العالم . قال الله تعالى : « إلا من أتى الله بقلب سليم » ، والبخل من عوارض الدنيا ، والتبذير أيضاً من عوارض الدنيا ، وشرط القلب أن يكون سليماً منهما ، أى لا يكون متلفاً إلى المال ، ولا يكون حريصاً على إنفاقه ، ولا على إمساكه : فإن الحريص على الإنفاق مصروف القلب إلى الإنفاق . كما أن الحريص على الإمساك ، مصروف القلب إلى الإمساك . فكان كمال القلب أن يصفو عن الوصفين جميعاً . وإذا لم يمكن ذلك في الدنيا ، طلبنا ما هو الأشبه لعدم الوصفين ، وأبعد عن الطرفين ، وهو الوسط ؛ فإن الفاتر لا حار لا بارد ، بل هو وسط بينهما ، فكأنه خال عن الوصفين .

فكذلك السخاء بين التبذير والتقتير ، والشجاعة بين الجبن والتهور ، والعفة بين الشره والجمود ، وكذلك سائر الأخلاق] .

٣ - الإحالة :

لا تلبث أن تقرأ كتاباً واحداً ، من كتب الغزالي حتى تعرف جملة من أسماء كتبه ، لأنه لا يدع مناسبة لكتاب من كتبه تمر ، دون أن يشير فيها إلى ذلك الكتاب ، ويحيل عليه ، ولما أن موضوعات الكتب وأبحاثها ، متشابهة ، فكثيراً ما تعرض المناسبة .

وهذه الإحالة تدلنا في جملتها على أن الغزالي لم يهمل شيئاً من كتبه ، ولم يرجع عن شيء مما جاء فيها ، حتى تلك التي ألفها قبل اهتدائه إلى نظرية الكشف الصوفية ، التي تعتبر كل معرفة لا تأتي عن طريقها ظنوناً وتخمينات .

٤ - ضعف الأسلوب :

لا شك أن أسلوب الغزالي غير غامض ، وأفكاره واضحة جلية . تقرأ فلا يخفى عليك شيء مما يريد أن يقول .

ولكنك تحس في نفسك ، أن صاحب هذه العبارات ، كأنما كتبها ، وقبل أن يعاود قراءتها ، قدمها إلى قرائه . وما كان أحوجها ، إلى أن يعاود قراءتها ،

فيقدم في الجمل ويؤخر ، ويمحو ويثبت .
ولكن الغزالي لم تكن لديه الفرصة لكل ذلك ، لأنه كان يؤلف في أحوال
ترحال وسفر . وبليلة أفكار . ومنازعات خصوم ، وقد اعتذر هو عن نفسه بهذه
الأمور ، فقال في بعض كتبه^(١) :

[فهذا الآن حديث يطول ، ويحتاج إلى إطناب وإسهاب . وقد أعددتك
أنى مشتغل . مبدد لشمل النفس . كليل الخاطر] .

وبحق يقول الدكتور زكي مبارك^(٢) عنه : « والرجل في الواقع معذور ، فقد
كان يؤلف في أوقات لا تصلح مطلقاً للتأليف ؛ لأنه يشترط في المؤلف ما يشترط
في القاضى : من الصحة وهدوء البال] .

ولقد أدرك معاصرو الغزالي هذه الملاحظة ، ووجهوا نظره إليها . فأجاب :
بأنه لم يعن بالألفاظ وتنميقها ، بل بالمعاني وتجويدها . وأذن لمن يجد خطأ أن
يصلحه . وفي رأى أن مثل هذا الخطأ غير ممكن الإصلاح . لأن إصلاحه أن
يصاغ المعنى من جديد ، صياغة أخرى . وهنا لا يمكن أن يقال إنها عبارة الغزالي
ولا تأليفه .

رابعاً : جرى الغزالي في كتبه التى يقدمها للناس ، يقصد بها هدايتهم وإرشادهم ،
أن يقبمها على أساس قويم من الدراسات النفسية .

فالناس في نظر الغزالي ، متفاوتون في الاستعداد العقلى . والدين في نظر الغزالي ،
سمح سهل ؛ لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعاً ، مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم
نظرة واحدة . فيكلف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ، أو يحظر
على الطلعة المتوثب ، الذى يستطيع البحث والنظر ، أن يشبع عقله بالبحث والنظر .
لذلك يقول^(٣) :

[قال الله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك ، بالحكمة ، والموعظة الحسنة ،
وجادلهم بالتى هى أحسن » .

(١) معراج السالكين ص ٩٥ .

(٢) في كتابه « الأخلاق عند الغزالي » ص ١٢١ .

(٣) ص ١٦ من كتاب « القسطاس المستقيم » .

فعلّم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم، وبالموعظة قوم، وبالمجادلة قوم .
فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة ، أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع ، التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة ، اشمأزوا منها ، كما يشمئز طبع الرجل القوى ، من الارتضاع بلبن الآدى .

وإن من استعمل الجدل مع أهل الجدل ، لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غذى البدوى بنخب البر . وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر . وهو لم يألف إلا البر [.

وما دام الأمر كذلك فقد يختلف موقف الغزالي من الناس ، وقد يقدم لكل طائفة منهم من العلوم والمعارف ما يناسبها ، وفي هذا يقول^(١) : [الناس ثلاثة أصناف :

(أ) عوام . وهم أهل السلامة البله ، وهم أهل الجنة .

(ب) خواص . وهم أهل الذكاء والبصيرة .

(ج) ويتولد بينهم طائفة . هم أهل الجدل والشغب ، فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة .

أما الخواص فإنى أعاجلهم بأن أعلمهم الميزان القسط ، وكيفية الوزن به ، فيرتفع الخلاف على قرب . وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :
إحداها . التمريجة النافذة ، والفتنة القوية ، وهذه عطية فطرية وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

والثانية ، خلو باطنهم عن تقليد ، وتعصب لمذهب موروث مسموع ، فإن المقلد لا يصغى . والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

والثالثة ، أن يعتقد فى أنى من أهل البصيرة بالميزان . ومن لم يؤمن بأنك تعرف الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك^(٢) .

(١) ص ٨٦ من « القسطاس المستقيم » .

(٢) وهذه هى الشروط التى سأتى يشترطها الغزالي فيمن يباح له الاطلاع على كتبه التى سماها مضموناً بها على غير أهلها .

والصنف الثاني ، البله ، وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، وإن كانت لهم فطنة ، فليس لهم داعية الطلب ، بل شغلهم الصناعات والحرف ، وليس لهم داعية الجدل .
فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة ، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعو أهل الشغب بالمجادلة [.

وكما بين لنا موقفه من أهل الحكمة ، ومن العوام ، بين لنا في موضع آخر من الكتاب^(١) موقفه من أهل الجدل ، فقال :
[وأما الصنف الثالث ، وهم أهل الجدل ، فإني أدعوهم بالتلطف إلى الحق . وأعني بالتلطف . ألا أتعصب عليهم ، ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن . وكذلك أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم .
ومعنى المجادلة بالأحسن ، أن آخذ الأصول التي يسلمها الجدل ، وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق ، على الوجه الذي أوردته في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد وإلى ذلك الحد . أي أقف .

فإن لم يقنعه ذلك ، لتشوفه بفطنته إلى مزيد كشف ، رقيته إلى تعليم الميزان]^(٢) .
أي رفعه إلى مرتبة أهل الحكمة .
وكما عرفنا الغزالي هنا بأهل الحكمة وبالعوام عرفنا في موضع آخر من الكتاب^(٣) . بأهل الجدل فقال :

[وأعني بأهل الجدل ، طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ، إذ كانت الفطرة كاملة ، لكن في باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد ، فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم ، أن يفقهوه ، وفي آذانهم وقراً ، لكن لم يهلكهم إلا كياستهم الناقصة ، فإن الفطنة البراء ، والكياسة الناقصة ، شر من البلاهة بكثير] .
وهذا تصريح من الغزالي لا يحتمل التأويل ، بأنه يقدم للناس ألواناً مختلفة

(١) ص ٩٤ .

(٢) وهذا بين لنا قيمة الاقتصاد في الاعتقاد في نظر الغزالي ، وأن المعلومات الواردة فيه ، لم يقدمها إلى الخاصة ، مع أنه أرق كتبه الكلامية ، بل أرق كتب الكلام على الإطلاق في نظره .

(٣) ص ٩٥ .

من المعرفة . وتصريح أيضاً، في أن من الناس طائفة تخفى عليهم الحقيقة ، لعدم طاقتهم إياها .

لهذا ، فهو يقف منهم الموقف الذى يرى أن الشرع أمر به ، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وكثيراً ما ردد في كتبه قوله صلى الله عليه وسلم :
[خاطبوا الناس على قدر عقولهم . أتريدون أن يكذب الله ورسوله] .

فمثل كمثل الطبيب الذى يفقد عليه جماعات المرضى ، فيخرجون ، ويبد كل واحد منهم بيان بنوع من الطعام والدواء ، لا يشبه ما بيد الآخرين ، فن الخطأ أن يقال : أليسوا جميعاً مرضى ! ! فكيف اختلف نوع الدواء ونوع الغذاء ! ! وفى هذا يقول الغزالي^(١) :

[فلما رأيتك ورأيت رفقاءك من أهل التعليم ، ضعفاء العقول نزلت إلى حدك ، فسقيتك الدواء في كوز الماء ، وسقتك به إلى الشفاء ، وتلطفت بك تلطف الطبيب بمريضه ، ولو ذكرت لك أنه دواء ، وعرضته في قلدح الدواء ، لكان يشمئز عن قبوله طبعك ، ولا تكاد تسيغه .

فهذا غرضي في إبدال تلك الأسماء^(٢) ، يعرفه من يعرفه ، ويجهله من يجهله ، وينكره من ينكره] .

والغزالي إذا كان قد جعل الكتاب الذى اقتبست منه هذه النصوص ، في مخاطبة رجل من أهل التعليم ، فإنه لا يخصه وحده بذلك ، بل هو مخاطب به كل من كان في مثل درجته من الفهم ، استمع إليه يقول في آخر الكتاب^(٣) :

[فهاكم إخواني قصتي مع رفيق ، تلوتها عليكم بعجزها وبجرها ، لتقصوا منها العجب ، وتنتفعوا في إثبات هذه المحاولات ، بالتفطن لأمر ، هي أجل من تقويم مذهب أهل التعليم ، فلم يكن ذلك من غرضي ، ولكن إياك أغنى واسمعي يا جاره] . . .

(١) ص ٦٠ من « القسطاس المستقيم » .

(٢) يعنى استبداله بالاصطلاحات المنطقية القديمة اصطلاحات أخرى كقوله « ميزان التعادل ، وميزان التلازم ، وميزان التعاند » ص ٢٧ .

(٣) ص ١١١ .

الفصل الرابع الغزالي كما فهمه الباحثون

أحس جماعة الباحثين . الذين رجعت إليهم ، بهذا الذي أحسست به : من تعارض في الأفكار . وتضارب في الآراء ؛ وحاولوا معالجة ذلك . ولكنهم لم يكونوا من أمره على رأى واحد . بل ذهبوا فيه مذاهب مختلفة .

فابن طفيل^(١) . الفيلسوف الأندلسي ، أعياه أمر هذا التضارب ، ولم يستطع أن يظفر بحل يرفعه ، فاستبقاه وسجل على الغزالي أنه متناقض . وذلك حيث يقول^(٢) :

[وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالي . فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع : ويحل في آخر . ويكفر بأشياء ثم يتحللها .

ثم إن من جملة ما كفر به الفلاسفة ، في كتابه التهاوت . إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال في أول كتاب الميزان : إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع .

ثم قال في كتاب «المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال» : إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ؛ لأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث .

وفي كتبه من هذا النوع كثير . يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها .

وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١ - رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢ - ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

(١) المتوفى سنة ٥٨٠ هـ .

(٢) في رسالته « حى بن يقظان » ص ٦٩ طبعة دمشق الثانية .

٣ - ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه ، لا يطالع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك ؛ ولو لم يكن في هذه إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لكنى بذلك نفعاً . فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل
فهذه صفة تعليمه ، وأكثره إنما هو رمز وإشارة ، لا ينتفع به إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ؛ أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة ، فهو يكتفى بأيسر إشارة .
وقد ذكر في كتاب « الجواهر »^(١) أن له كتباً مضموناً بها على غير أهلها ، وأنه ضمنها صريح الحق .

ولم يصل إلى الأندلس - في علمنا - منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها ، وليس الأمر كذلك ، وتلك الكتب ، هي كتاب « المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها .

وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف ، على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة .

وقد يوجد في كتاب « المقصد الأسنى » ما هو أغمض مما في تلك . وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضموناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ، ليست هي المضمون بها . . .

ولاشك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ، ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المراحل الشريفة المقدسة ، لكن كتبه المضمون بها المشتمة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا [.

فابن طفيل يرى في الغزالي : أنه متناقض ، يقول بالرأى ، ويقول بنقيضه ، ثم يستمسك بالرأين كليهما .

ويؤيد ابن طفيل رأيه هذا ، بأن الغزالي كفر الفلاسفة في كتابه التهافت .

(١) يعنى « جواهر القرآن » .

لإنكارهم حشر الأجساد ! يعنى وهذا يستلزم قول الغزالي بحشر الأجساد .
ثم يجعل ابن طفيل هذا رأى طرفاً من طرفى الرأيين المتعارضين ، ويذهب
فيتصيد الرأى الآخر من نصين فى كتابين مختلفين .
أما النص الأول فهو فى كتاب « ميزان العمل » . ومفاده أن شيوخ الصوفية
يرون على القطع . القول بعدم حشر الأجسام .
وأما النص الثانى فهو فى المنقذ من الضلال^(١) ، ومفاده أن الغزالي آخذ بمذهب
الصوفية .

فينتج من هذين النصين أن الغزالي منكر لحشر الأجساد ، وذلك مناقض
لما استفيد من كتاب التهاافت .
فالغزالي إذن متناقض فى كتبه التى يقدمها إلى الجمهور : تلك هى دعوى
ابن طفيل وهذا دليها .

غير أنى لا أوافق ابن طفيل على ما ذهب إليه : من أن الغزالي متناقض فى
الكتب التى قدمها إلى الجمهور ، وأرى أن دليل ابن طفيل غير منتج لدعواه
لأمرين :

الأول : أن كلمة الصوفية عند الغزالي مقولة بالاشتراك : بمعنى أنه يطلقها
أحياناً ، ويريد بها جماعة موفقين ، هادين مهديين . ويطلقها أحياناً ، ويريد بها
جماعة مغلطين . ضالين مضلين . فليس مدلولها عنده شيئاً واحداً يراد منها كلما
ذكرت .

بدليل أنه بينما يثنى على الصوفية فى كتابه المنقذ ، ثناء عاطراً . ويرفعهم إلى
درجة لا يطاولها أحد ، إذا به يعقد فصلاً فى كتابه « الكشف والتبيين فى غرور
الخلق أجمعين^(٢) » . للصوفية خاصة . ينقدهم فيه ، نقداً مرّاً ، ويذكر لهم
مثالب وعيوباً . أيضاً لا تطاول . فقد ذكر منهم تسع فرق وذمهم جميعاً ، وأطال
القول فيهم حتى شغل من الكتاب من ص ١١٢ إلى ص ١٣٦ .

(١) وقد مر بنا فى الفصل الخاص بحياة الغزالي ص ٦٤ .

(٢) وهو كتاب مطبوع على هامش . تنبيه المغترين للشعراني .

فلا بد أن يكون الصوفية في كتابه « المنقذ » ، غير الصوفية في كتابه « الكشف والتبيين » .

ولو تنبه ابن طفيل لهذا ، لتوقف حتى يعرف ، أى الصوفية هؤلاء الذين يذكرهم الغزالي في كتابه ميزان العمل ، ويحكى عنهم أنهم يقولون بالبعث الروحاني فقط ؛ أهم الذين يذكرهم في كتابه المنقذ ، أم الذين يذكرهم في كتابه الكشف والتبيين .

وقياس ابن طفيل لا ينتج إلا إذا كانوا صوفية المنقذ . لا صوفية الكشف والتبيين .

الثاني : أن الغزالي يرى صراحة من الصوفية القائلين بالبعث الروحاني ، وحكم بكفرهم في كتابه « معراج السالكين » فكان هذا « ليلاً لا يحتمل التأويل ، على أن صوفية المنقذ الذين أعلن اتباعه لهم ، ليسوا هم الصوفية الذين ذكرهم في « ميزان العمل » وحكى عنهم القول بالبعث الروحاني فقط ^(١) .

هذا هو دليل ابن طفيل ، فإن لم يكن له غيره على دعواه — ولم أجد له فيما قرأت — أصبح رأيه مجرد ادعاء ليس له ما يبرره .

أما ابن الصلاح ^(٢) فقد رأى أن يرفع هذا التناقض ، بالطعن في نسبة الكتب التي تحمل طرفاً من أطراف هذا التناقض .
قال صاحب طبقات الشافعية الكبرى ^(٣) :

[وذكر ابن الصلاح ، أن كتاب المصنوع المنسوب إليه — يعنى الغزالي — معاذ الله أن يكون له ، وبين سبب كونه مختلفاً موضوعاً ، والأمر كما قال ، فقد اشتمل على التصريح بقديم العالم ، ونبي العلم القديم بالجزئيات ، ونبي الصفات ، وكل واحدة من هذه ، يكفر الغزالي قائلها ، هو وأهل السنة أجمعون] .

(١) وبراءة الغزالي من الصوفية القائلين بالبعث الروحاني ، وحكمه بكفرهم ، وارد في الكتب التي قدمها الغزالي إلى الجمهور ؛ لأن الحديث مع ابن طفيل بشأنها . فلا ينفى ما يأتي للغزالي في الكتب الخاصة بشأن هذا الموضوع .

(٢) المتوفى سنة ٦٤٣ هـ .

(٣) ص ١٣٢ ج ٤ .

وهذا الموقف الذى وقفه ابن الصلاح ، يقوم على أساس أن الغزالى سنى . ومبادئ أهل السنة معروفة . فالكتاب الذى يعزى إلى الغزالى ، ويحمل فى طيه أفكاراً تخالف مذهب أهل السنة ، هو كتاب مدخول على الغزالى ، ومدسوس عليه .

ويقوم أيضاً على أساس أن الغزالى قد نqm على الفلاسفة آراء معروفة سجلها فى كتابه تهافت الفلاسفة . فكل كتاب يعزى إلى الغزالى ، ويحمل فى طيه أفكاراً تنفق مع تلك الآراء التى نqmها هو ، كتاب مدخول على الغزالى ومدسوس عليه . فالحقيقة عند الغزالى — فيما يرى ابن الصلاح — هى الطرف الموافق لمبادئ أهل السنة ، والمعادى لآراء الفلاسفة . أما الطرف المعادى لمبادئ أهل السنة ، والموافق لمبادئ الفلاسفة . فليس من الغزالى فى قليل ولا كثير ، وليس له من الحقيقة نصيب عند الغزالى .

وهذا النهج الذى نهجه ابن الصلاح ، بصدد تبين الحقيقة عند الغزالى ، نهج يقوم على التسامع والشهرة .

فالغزالى تعلم فى المدارس التى أنشأها نظام الملك ، لتأييد مذهب أهل السنة ، وعلم فى تلك المدارس ، وألف كتباً لتأييد وجهة نظرها ، وألف كتباً فى الرد على الفرق المناوئة لها ، وقد كان لكتب الغزالى هذه أثر بين فى نشر مبادئ أهل السنة ، من ناحية ، وفى القضاء على آراء الفرق المناوئة لهم من ناحية أخرى ، فأغدقوا عليه لقب « إمام السنة وحامى حماها » فأصبح قارئاً فى أذهان العامة ، أن الغزالى سنى ، وأنه عدو لدود لكل من يناوئ أهل السنة ؛ وصار من السهل على كل إنسان أن يطعن فى نسبة أى كتاب يعزى إليه ، متى وجد فيه ما يخالف مبادئ أهل السنة .

ولكن إذا رحنا نستفتى الغزالى نفسه ، عن التسامع والشهرة هذين ، وهل يصلحان أساساً تدرس شخصيات العلماء على وفقه ، وتفهم آراؤهم على مقتضاه وجدناه يقول (١) :

[لعلك تقول : كلامك فى هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية ،

(١) ص ٢١٢ من كتابه « ميزان العمل » .

وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية ، وبعض المتكلمين ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد . فما الحق من هذه المذاهب ؟ فإن كان الكل حقاً فكيف يتصور هذا ؟ .

وإن كان بعضه حقاً فكيف يتصور هذا ؟ فيقال : إذا عرفت حقيقة المذهب لا تنفك قط إذ الناس فيه فريقان :

فريق يقول : المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباهات والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به في التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة - مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول :

فهو نمط الآباء والأجداد . ومذهب المعلم . ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء . وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين .

فمن ولد في بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعية ، انغرس في نفسه منذ صباه ، التعصب له واللب عنه ، والذم لما سواه .

فيقال : هو أشعري المذهب . أو معتزلي . أو شفعوي . أو حنفي .

ومعناه أن يتعصب له . أي ينصر عصابة المتظاهرين بالمؤالاة ، ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

وببدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرياسة ، باستتباع العوام ، ولا تنبث دواعي العوام ، إلا بجامع يحمل على التظاهر ، فجعلت المذاهب في تفصيل الأديان جامعاً ، فانقسم الناس فرقاً ، وتحركت غوائل الحسد والمنافسة ، فاشتد تعصبهم ، واستحكم به تناصرهم .

وفي بعض البلاد لما اتحد المذهب . وعجز طلاب الرياسة عن الاستتباع ، وضعوا أموراً ، وخيلوا وجوب المخالفة فيها ، والتعصب لها ، كالعلم الأسود والعلم الأخضر . فقال قوم : الحق هو الأسود ، وقال آخرون : لا ، بل الأحمر ،

وانتظم مقصود الرؤساء ، فى استتباع العوام ، بذلك القدر من المخالفة . وظن العوام أن ذلك مهم ، وعرف الرؤساء الواضعون غرضهم فى الوضع .

المذهب الثانى :

ما ينطبق فى الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد^(١) . فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه : فإن وقع له مسترشد تركى ، أو هندى ، أو رجل بليد جلف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ، فينبغى أن يقرر عنده : أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ويثيبهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء .

وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يكشف له ، فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ، ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث :

ما يعتقده الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه ، فى الاطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه .

وذلك بأن يكون مسترشداً ذكياً ، ولم يكن قد رسخ فى نفسه اعتقاد موروث ، نشأ عليه وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ به قلبه ، انصباعاً لا يمكن محوه منه ويكون مثاله ككاغد^(٢) ، كتب عليه ما غاص فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بحرق الكاغد وخرقه . فهذا رجل فسد مزاجه ، ويشس من صلاحه ، فإن كل ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه ، بل يحرص على أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال فى دفعه . ولو أصغى غاية الإصغاء ، وانصرفت همه إلى الفهم ؛ لكان يشك فى

(١) يلاحظ أن كثيراً من كتب الفزائى إجابات على أسئلة .

(٢) قرطاس .

فهمه ، فكيف إذا كان غرضه ، أن يدفعه ولا يفهمه ؟ !
فالسبيل مع هذا أن يسكت عنه ويترك على ما هو عليه ، فليس هو أول أعمى
هلك بضلالته .

فهذا طريق فريق من الناس .
وأما الفريق الثانى وهم الأكثرون ، يقولون : المذهب واحد ، وهو المعتقد ،
وهو الذى ينطق به تعليماً وإرشاداً ، مع كل آدمى كيفما اختلفت حاله ، وهو
الذى يتعصب له . وهو إما مذهب الأشعرى ، أو المعتزلى ، أو الكرامى ، أو أى
مذهب من المذاهب .

والأولون يوافقون هؤلاء ، على أنهم لو سئلوا عن المذهب ، أنه واحد أو ثلاثة ؟ !
لم يجز أن يذكر أنه ثلاثة ، بل يجب أن يقال : إنه واحد .

وهذا يبطل تعبك بالسؤال عن المذهب ، إن كنت عاقلاً .
فإن الناس متفقون على النطق بأن المذهب واحد ، ثم يتفقون على التعصب
لمذهب أبيهم . أو معلمهم ، أو أهل بلدهم .

ولو ذكر ذاكر مذهبه فما منفعتك فيه ؟ ! ، ومذهب غيره يخالفه ، وليس
مع واحد منهم معجزة : يترجح بها جانبه .

فجانب الالتفات إلى المذاهب . واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب
مذهب : ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق ، وحوالك ألف
مثل قائدك . ينادون عليك : بأنه أهلكك ، وأضلك عن سراء السبيل . وستعلم فى
عاقبة أمرك ظلم قائدك .

فلا خلاص إلا فى الاستقلال :

خذ ما تراه . ودع شيئاً سمعت به فى طلعة البدر ما يغنيك عن زحل . [.]

وإذا كان الأمر هو ما ذكر الغزالي ، من أن العالم قد يتعصب للمذهب أحياناً ،
ويؤلف فى الدفاع عنه الكتب . ويعقد حلقات الدروس لشرحه وتبيانه ، ويؤله
أن يناله أحد بسوء ، ولا يلزم من كل هذا أن يكون ذلك المذهب ، هو عقيدة
العالم ، التى يلقى الله عليها ؛ أو أن يكون الحقيقة فى نظره ؛ أمكن أن تكون شهرة
الغزالي بأنه سنى ، ودفاعه عن مذهب أهل السنة ، على هذا النحو . فلا تصلح

أساساً لفهم عقيدته الشخصية ، ولا لشرح الحقيقة في نظره ، ولا تصلح أساساً لرد بعض الكتب المعزوة إليه ؛ لجواز أن يكون له كتب غير الكتب التي ناصر فيها المذهب الرسمي ، دون فيها الحقيقة كما يعتقدونها وكما يراها .

لهذا لا أرى في خطة ابن الصلاح ، ما يضطر الباحث الحر ، إلى قبول وجهة نظره : من أن الحقيقة في نظر الغزالي ، هي مذهب أهل السنة ، ومن أن كتاب « المضمون به على غير أهله » مدخول على الغزالي ومدسوس عليه .

فلو كان ابن الصلاح لم يعول على الشهرة والتسامع ، ودرس الغزالي دراسة تمحيص واستقصاء :

أولاً : في حياته ، ليعرف الأطوار التي مرت به ، والعوامل التي كيفته ، وساعدت على تكوينه .

ثانياً : في كتبه ، ليتشبع بروحه ، ولتتخرج نفسه بنفسه ، حتى يعرف منهجه وطريقته .

لعرفه معرفة غير هذه المعرفة ، ولما وقع في تلك الغلطة التي وقع فيها وهي اعتباره ثلثة المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة ، إنكارهم زيادة الصفات على الذات .

ولو كان قد رجع إلى المشهور من كتبه ، بل إلى أشهرها^(١) لعرف أن ثلثة المسائل « إنكارهم لحشر الأجساد » .

وما دمتنا قد اتهمنا ابن الصلاح ، بأنه لم يقرأ الغزالي قراءة تمحيص واستقصاء ، وما دمتنا قد جازنا أن يكون للغزالي كتب أخرى ، غير ما اشتهر بها ؛ أودعها الحقيقة كما يراها ؛ فإننا نشك في طعن ابن الصلاح في نسبة كتاب المضمون ، لجواز أن يكون واحداً من هذه الكتب ، فتكون الحقيقة في نظر الغزالي ، ما اشتمل عليها هذا الكتاب وأمثاله .

أما الدكتور زكي مبارك فإنه يرى : أن الغزالي متطور . وأجمل القول في ذلك إجمالاً ، دون أن يشرحه ويوضحه ، قال^(٢) :

[ولا يفوتنا في ختام هذا الباب ، أن نذكر القارئ بما لاحظناه ، فيما سلف

(١) أغنى كتاب التهافت .

(٢) في كتاب « الأخلاق عند الغزالي » .

من اختلاف آراء الغزالي باختلاف سنه [.

والتطور في رأي له معنيان :

الأول : أن يكون العالم صاعداً في معارج الرق الفكرى ، ومدارج الكمال العلمى . من درجة إلى درجة ، ومن حال إلى حال .

ولا شك أن الغزالي كان كذلك ، فقد كان تلميذاً ، فتلميذاً نابهاً ، فعلماً مساعداً ، فعلماً ذائع الصيت . فناقداً قوى الحجة . يفرى أديم الآراء ، ويهتك أستارها . فؤلفاً مكثراً ، أوسع العالم بحثاً وتأليفاً .

ولكن التطور بهذا المعنى ، لا يحل لنا الإشكال الذى نعالجه ، فإن للغزالي كتباً تحوى آراء متضاربة . لا يمكن التوفيق بينها . كإنكاره زيادة الصفات ، وإثباتها . وكإنكار الجوهر الفرد وإثباته .

وهو لم ينفذ يده من واحد من كتبه ، بل يستمسك بها جميعاً ، إلى آخر لحظة في حياته .

وبيان ذلك :

(١) قسم الغزالي العلوم في كتابه « جواهر القرآن^(١) » . إلى علوم هى قشور ، وعلوم هى لباب ، وجعل في القشور النحو والتجويد وأضرابهما . وجعل علوم اللباب طبقتين ، إحداهما أقل قيمة من الأخرى ، وجعل الأقل قيمة ثلاثة أقسام :

قسم أول هو معرفة قصص القرآن .

وقسم ثان هو^(٢) محاجة الكفار ومجادلتهم . ومنه يتشعب علم الكلام ، قال : [المقصود لرد الضلالات والبدع ، وإزالة الشبهات ، ويتكفل به المتكلمون . وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين سميّا الطبقة القريبة منهما « الرسالة القدسية » ، والطبقة التى فوقها « الاقتصاد فى الاعتقاد » .

ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة ويجنسه يتعلق الكتاب الذى أوردناه فى تهافت الفلاسفة [.

(١) ص ١٨ .

(٢) ص ٢١ .

وهذا النص يفيد أهمية علم الكلام في نظره ؛ لأنه اعتبره في علوم الباب .
 ويفيد تمسكه بأرائه التي وردت في كتبه المؤلفة فيه . وعلى الأخص كتابيه
 « الرسالة القدسية » و « الاقتصاد في الاعتقاد » .

وفيد تمسكه بكتاب التهافت وبالأراء التي وردت فيه .
 وكتاب جواهر القرآن الذي ورد فيه هذا النص : مؤلف بعد الإحياء وبعد
 أن اهتدى الغزالي إلى نظرية الكشف الصوفية : التي وصل إلى اليقين العلمي عن
 طريقها .

(ب) أحال الغزالي في كتابه المقصد الأسنى : في شرح أسماء الله الحسنى^(١)
 على : كتابه تهافت الفلاسفة ، في موضوع الصفات الإلهية .
 وكتاب المقصد الأسنى هذا مؤلف بعد الإحياء .
 وأحال الغزالي في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » الذي هو صفوة كتبه الكلامية
 في مواضع مختلفة منه على كتاب التهافت .

وأحال في منهاج العابدين^(٢) - وهو آخر مؤلف له على الإطلاق - على
 كتبه الكلامية .

وكتاب الدرة الفاخرة متأخر عن الإحياء^(٣) .

وأما كتبه المضمون بها ، فقد ألفها في أخرات حياته : حينما يش من وجود
 تلامذة له يتلقونها شفاهاً .

وبين كتبه الكلامية : الاقتصاد ، والتهافت ، والدرة الفاخرة ، في طرف ،
 وبين كتبه المضمون بها على غير أهلها في طرف آخر وقع التعارض .

المعنى الثاني : من معاني التطور . أن تلوح للعالم وجهة نظر خاصة ، ثم
 بعد اتساع دائرة أفكاره ، ونضوج معارفه ، يرى خطأها ، فينقصر يده منها ،
 ويستمسك بنقيضها .

وهذا المعنى هو الذي كان يمكن أن يحل لنا الإشكال ، وأن يريحنا من ذلك

(١) ص ٧٩ .

(٢) ص ٤٢ .

(٣) انظر الدرة ص ١٢ ، ١٦ ، ١٧ .

القلق النفسى ، والاضطراب الفكرى ، حول الغزالي ، وحول تحديد الحقيقة فى نظره . لولا أن الغزالي لم ينفص يده من واحد من كتبه . التى كانت طرفاً فى هذا التعارض .

فإلى أى المعنيين قصد الدكتور زكى ؟ ؟ إن كان قصد إلى المعنى الأولى فلسنا نخالفه فيه ، غير أنه لا يحل الإشكال .

وإن كان قد قصد إلى المعنى الثانى ، فليس له من الأدلة ما يؤيد وجهة نظره ، بل على العكس النصوص شاهدة ضده ، وذهابة إلى غير ما ذهب إليه^(١) .

(١) ومن عرض للغزالي بالدراسة ، ابن رشد ، وقد عاب عليه تمكينه الجمهور من الفلسفة ، بتبسيط مسائلها ، وتذليل صعوباتها . فهل يعنى ابن رشد بهذا النقد ، مؤلفات الغزالي التى أودعها لباب الحقيقة وخالص المعرفة ؟ !

إن كان ابن رشد يقصد ذلك ، فما أنصف الغزالي ؛ لأن الغزالي حاط هذه المؤلفات ، بضروب من الإخفاء والكتمان ، فإذا كانت مع ذلك ، ورغم إرادته ، قد تسربت إلى أيدي الجمهور ، فليس له فى ذلك حيلة ، وليس هو المدوم عليه .

وإن كان ابن رشد ، يعنى مؤلفات الغزالي ، الذى رد فيها على الفلاسفة ، أعنى كتابه تهافت الفلاسفة ، ومقدمته مقاصد الفلاسفة .

فالغزالي له فى هذا وجهة نظر ، فإنه لما ألف فى نقد مذهب التعليمية ، كتاباً ، ككتاب مقاصد الفلاسفة ، ليكون مقدمة للرد والمناقشة ، عاب عليه أهل عصره ذلك ، وقالوا : إنك أيدت مذهبهم ، بما لو حاولوه لعجزوا عنه ، فقال إنما أردت ألا أنهم بأن أقدم على الرد عليهم ، قبل تفهم مذهبهم ، فأردت أن أبرهن لهم ولغيرهم ، على أنى فاهم للمذهب فهماً ، ربما يعلو على أفهامهم .

وأيضاً قال : إنما يخشى من هذا ، لو لم تكن شبهتهم قد انتشرت ، أما وقد انتشرت ، فلن يحصل من تأليف هذا ما يخافه المتحرجون .

فكذلك يمكن أن يقال هنا ، وإن لم يصرح الغزالي بذلك : إنه ألف كتاب « مقاصد الفلاسفة » قبل أن يرد عليهم بكتاب « التهافت » ، ليبرهن لهم على أنه لن يناقش عن جهالة ، وإنما هو فاهم لآرائهم فهماً صحيحاً .

وأيضاً لن يكون تأليفه هذا عاملاً من عوامل انتشار الفلسفة ، لأنها كانت منتشرة إذ ذاك . هذا ما يمكن أن يقوله الغزالي ، ولكن الدعوى الثانية غير مسددة ، لأن الغزالي بسط المسائل الفلسفية ، وسهل أسلوبها ، بحيث مكن من لم يكن قادراً على تفهمها من تأليف غيره ، أن يفهمها من تأليفه .

غير أن الغزالي حين ألف كتاب المقاصد ، كان فى نشوة تيه وغرور ، كان يبنى ذبوع الصيت ، وانتشار السمة ، وهو يستطيع أن ينال من ذلك أقصى ما ينال ، إذا امتدت تأليفه إلى =

.....

—أيدي الجميع، وقرأها وشهد له بسببها العام والخاص، وفي سهولة التأليف وتبسيط المسائل ما يساعد على ذلك فهو لم يكن يهتم في تلك الفترة بما أهم له أين رشد من عدم تمكين الجمهور من الآراء الدقيقة .

ثم هل كان يقف ابن رشد من الغزالي هذا الموقف ، فيكلف نفسه الرد عليه ، وتفتيد كتاب التهافت مسألة مسألة ، وتبسيط عبارته كما تبسط الغزالي ، فيضيف إلى المعاني الفلسفية ، التي ذكرها الغزالي في التهافت ، معاني أخرى ، أضطره إليها الرد ، لو كان يعلم .

أن الغزالي استبق التهافت ليقدمه لطبقة المتكلمين ، الذين يرى أن اعتقادهم هو اعتقاد العامة لا يزيدون عليه إلا معرفة دليل العقيدة ؛ ليبغضهم ، ويبغض من وراءهم من العامة ، في الفلسفة : مع أن هذا نفسه هو رأي ابن رشد وإن لم يتخذ مثل ذلك العمل وسيلة إليه .

وأن الغزالي على مذهبه : من أن الحقيقة في صورتها الخاصة ، يجب إخفاؤها عن الجماهير ، الذين لا يطبقون فهمها ، ويجب أن يقدم إليهم ما يليق بهم .

أظن أن لو كان ابن رشد يعلم من الغزالي ذلك ، لكان له معه موقف غيره .

الفصل الخامس

الغزالي كما فهمته

لقد فهمت الغزالي باحثاً يشرف على الناس من عل^١ . فإيراهم مختلفين في الاستعداد والمدارك ، ويرى أن ما يليق بواحد منهم أو بجماعة قد لا يليق بالآخرين ، فيقدم لكل منهم ما يليق به .

لهذا أرى أن الغزالي أتهم وأنجد في تأليفه : فصعد إلى مستوى الخاصة حيناً ، فصور لهم الحقيقة ناصعة جليلة ، لا يشوبها لبس ولا يخالطها غموض ؛ ونزل إلى مستوى العامة أحياناً ، فصور لهم الحقيقة بالقدر الذي يطيقونه ، وبالمقدار الذي يرى أن الشرع كلفهم به .

أليس قد فهم من قوله تعالى : [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن] ، أن الله تعالى قد طلب من الدعاة والمصلحين ، أن يجعلوا الحقيقة نسبية ، يختلف تصويرها باختلاف حال من تقدم إليهم ؟

أليس قد فهم من قوله صلى الله عليه وسلم : « خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله » . أن من الواجب أن تمخى الحقيقة أو جانب منها عن لا يطيق إدراكها ؟

أليس يقول في شرح المذهب بالمعنى الثاني في نص ميزان العمل السابق : إن المعلم ينبغي أن يتنزل إلى مستوى من يعلم ويرشد . فلا وصادفه مسترشد تركى أو هندي أو بليد الطبع . ولم يطق فهمه أن يدرك أن الله تعالى ليس في مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ؛ قيل له إن الله على العرش لثلاً يكذب بالحقيقة إن ذكرت له كما هي . وإن صادفه ذكى ذكر له الحقيقة كما هي ؟ ! .

أليس يقول عن العامى^(١) :

[يؤمن بجميع ما جاء به الشرع إيماناً مجملاً ، من غير بحث عن الحقيقة والكيفية ؛ فإن لم ينفعه ذلك . وغلب على قلبه الإشكال والشك ، فإن أمكن إزالة شكه وإشكاله بكلام قريب من الأفهام ، وإن لم يكن قوياً عند المتكلمين ولا مرضياً عندهم فذلك كاف] ؟ !

أليس يقول فى مشكاة الأنوار^(٢) :

[ليس كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تعرض وتجلي ؛ بل صدور الأحرار قبور الأسرار ، ولقد قال بعض العارفين إفشاء سر الربوبية كفر] ؟ !
أليس يقول : [إن الحكمة إن غدى بها غير أربابها ، أضرت بهم كما يضر لحم الطير بالطفل الرضيع] ؟ !
أليس يقول^(٣) :

[الوظيفة السادسة^(٤)] : ينبغي أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه « فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله ؛ فينفره ، أو يخبط عليه عقله ؛ اقتداء فى ذلك بسيد البشر - صلى الله عليه وسلم - حيث قال : « نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نزل الناس منازلهم ، ونكلمهم على قدر عقولهم » .

وقال صلى الله عليه وسلم : « ما أحد يحدث قوماً بحديث لا تبلغه عقولهم ، إلا كان فتنة على بعضهم » .

وقال على رضى الله عنه وأشار إلى صدره : إن ههنا علوماً لو وجدت لها حملة .

وصدق رضى الله عنه ؛ فقلوب الأبرار خزائن الأسرار . فلا ينبغي أن يفشى العالم كل ما يعلم إلى كل أحد .

هذا إذا كان يفهمه المتعلم ، ولم يكن أهلاً للانتفاع به . فكيف فيما لا يفهمه ؟

(١) ص ١٥٨ « الرسالة الوعظية » له .

(٢) ص ١ .

(٣) ج ١ ص ٩٦ الإحياء .

(٤) يعنى من وظائف المعلم المرشد .

وقال عيسى عليه السلام : « لا تعلقوا الجواهر في أعناق الخنازير ». فإن الحكمة خير من الجوهرة ، ومن كرهها فهو شر من الخنازير .
ولذلك قيل كيل لكل عبد بمعيار عقله ، وزن له بميزان فهمه . حتى تسلم منه وينتفع بك ؛ وإلا وقع الإنكار ، لتفاوت المعيار .

وسئل بعض العلماء عن شيء فلم يجب ؛ فقال السائل : أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من كتم علماً نافعاً ، جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار ؟! . فقال : أترك اللجام وأذهب ، فإن جاء من يفقه وكتمت فليلجمني ؛ فقد قال الله تعالى : « ولا تؤثروا السفهاء أموالكم » تنبيهاً على أن حفظ العلم ممن يفسده أو يضره ، أولى ، وليس الظلم في إعطاء غير المستحق بأقل من الظلم في منح المستحق .

أأنشر دراً بين سارحة النعم
فإن لطف الله اللطيف بلطفه
نشرت مفيداً واستفدت مودة
وإلا فمخزون لدى ومكتم
فمن منح الجهال علماً أضاعه
ومن منع المستوحين فقد ظلم
الوظيفة السابعة :

أن المتعلم القاصر ينبغي أن يلتقى إليه الجلى اللائق به ، ولا يذكر له أن وراء هذا تدقيقاً ، وهو يدخره عنه . فإن ذلك يفتر رغبته في الجلى ، ويشوش عليه قلبه ، ويوهم إليه البخل عنه ؛ إذ يظن كل أحد : أنه أهل لكل علم دقيق . فما من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه وتعالى في كمال عقله ، وأشد هم حماقة ، وأضعفهم عقلاً ، هو أفرحهم بكمال عقله .

وبهذا يعلم أن من تقيّد من العوام بقيّد الشرع ، ورسخ في نفسه العقائد الماثورة عن السلف ، من غير تشبيه ومن غير تأويل ، وحسن مع ذلك سريره ولم يحتمل عقله أكثر من ذلك ، فلا ينبغي أن يشوش عليه اعتقاده ؛ بل ينبغي أن يخلى وحرفته ؛ فإنه لو ذكرت له تأويلات الظاهر انحل عند قيد العوام ، ولم يتيسر قيده بقيّد الخواص ؛ فيرتفع عنه السد ، الذي بينه وبين العامى ، وينقلب شيطاناً مريداً ، يهلك نفسه وغيره .

بل لا ينبغي أن يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدينية ، بل يقتصر معهم على تعليم العبادات . وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصدددها ، وتملاً قلوبهم من الرهبة والرغبة . في الجنة والنار . كما نطق به القرآن ، ولا يحرك عليهم شبهة ؛ فإنه ربما تعلقت شبهة بقلبه ، فيعسر عليه حلها ، فيشقى ويهلك » [١] ؟ .
أليس يقول^(١) :

[وإنما حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ، ويشغلوا بعبادتهم ومعاشهم ، ويتركوا العلم للعلماء . فإن العامى لو يزنى ويسرق كان خيراً له من أن يتكلم في العلم . فإنه من تكلم في الله وفي دينه من غير إتقان العلم وقع في الكفر من حيث لا يدري . كمن يركب لجة البحر ، وهو لا يعرف السباحة » [٢] ؟ .
أليس يقول في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » الذي هو أوسع كتاب له في علم الكلام^(٢) .

[والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل ، ينجر إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها . ولا تحتل المعقولات المتغلغل إلى هذه الغايات في المعقولات]
أليس يرى^(٣) أن هناك أموراً اعتقادية لا خطر على بعض الناس في الجهل بها .

[أما الأمور التي لا حاجة إلى إخطارها بالبال ، وإن خطرت في البال فلا معصية في عدم معرفتها ، وعدم العلم بأحكامها ؛ فالحوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد] ؟ .
بل ربما كان الخطر في التعرض لمعرفة : كما قال : [والحكمة يستضر بها الضعفاء] .
أليس يقول^(٤) :

[وهذه العلوم الأربعة : أعنى علم الذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلم المعاد ؛ أو دعنا من أوائلها ومجامعها : القدر الذي رزقنا منه مع قصر العمر وكثرة

(١) الإحياء ج ٨ ص ٦٣ .

(٢) ص ٩٧ .

(٣) ص ٩٩ من الاقتصاد .

(٤) جواهر القرآن ص ٤٤ .

الشواغل والآفات ، وقلة الأعوان والرفقاء ؛ بعض التصانيف . لكننا لم نظهره فإنه يكل عنه أكثر الأفهام . ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترشمين بالعلم ، بل لا يصلح إظهاره ، إلا على من أتقن علم الظاهر ، وسلك في قمع الصفات المذمومة من النفس ؛ وطرق المجاهدة ؛ حتى ارتاضت نفسه ، واستقامت على سواء السبيل ، فلم يبق له حظ في الدنيا ، ولم يبق له طلب إلا الحق ، ورزق مع ذلك فطنة وقادة ، وقريحة متقادة ، وذكاء بليغاً ، وفهماً صافياً .

وحرام على من يقع ذلك الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع تلك الصفات [.

فهذا النص صريح في أن للغزالي كتاباً ، أودعه حقيقة الأمر ، في مسائل الذات والصفات : والأفعال ، والمعاد .

وصريح في أن الغزالي يرى أن عرض هذه الحقيقة ، على عامة الناس ، بل على أكثر المشتغلين بالعلم ، مهلك لهم وضار بهم ، لهذا فهو يوصي أن يحال بينهم وبينه ؛ ولا يكشف بأمره ، إلا من تأهل له ، واستجمع بضع صفات يندر توافرها لشخص .

وهذا النص يفيد أن ما عدا هذا الكتاب من كتب الغزالي ، ككتاب قواعد العقائد ، وكتاب الرسالة القدسية ، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد ، وكتاب تهافت الفلاسفة ، وغيرها من الكتب المشهورة المعروفة ، لا يضمن الغزالي بها على الجمهور ، ولا يرى بأساً في أن تقع تحت يده ؛ لأنه ليس فيها من المعارف ما يخافه الغزالي عليه ، بل فيه ما يتناسب ومستواه الفكري .

وإذن فهي « لا تحوى خالص الحقيقة ولا صريح المعرفة .

وهذا الذي نستنبطه استنباطاً ، يصرح لنا به الغزالي تصريحاً لا يحتمل التأويل حيث يقول (١) :

[ومعرفة أدلة العقيدة ، قد أودعناها الرسالة القدسية ، في قدر عشرين ورقة ، وهي أحد فصول كتاب قواعد العقائد ، من كتاب الإحياء .
وأما أدلتها ، مع زيادة تحقيق ، وزيادة تأني ، في إيراد الأسئلة والإشكالات

(١) الأربعين في أصول الدين ص ٢٥ .

فقد أودعناها كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» ، في مقدار مائة ورقة ، فهو كتاب مفرد برأيه ، يحوى لباب علم المتكلمين ، ولكنه أبلغ في التحقيق ، وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة ، من الكلام الرسمى ، الذى يصادف في كتب المتكلمين . وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ؛ فإن المتكلم لا يفارق العامى . إلا في كونه عارفاً ، وكون العامى معتقداً^(١) ، بل هو أيضاً معتقد ، عرف مع

(١) يعنى أن معتقد المتكلم هو معتقد العامى ؛ غاية الأمر أن المتكلم يعرف الأدلة دون العامى ، وهذا يفيد أن القدر الذى حجه الغزالي عن العامى من الحقيقة ، حجه أيضاً عن المتكلمين ، لأنه لا يرى بينهما فرقاً من هذه الناحية .

وفزولا على مبدأ اعتبار الناس طبقات. نرى الغزالي يروج لكل فريق ، المستوى الذى يراه لائقاً به ، فيثنى عليه معه ، ويقول إنه نهاية الكمال ، التى ليس وراءها نهاية . وحقاً إنه نهاية الكمال له ؛ لأنه لو طلب شيئاً وراءه لثعثر وسقط ، فصح أنه نهاية الكمال له ، وإن لم يكن نهاية الكمال لغيره . لذلك كان إذا تحدث مع علماء الكلام من أهل السنة قال :

[الحمد لله الذى اجتبى من صفوة عباده ، عصابة الحق وأهل السنة ، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمحنة ، وأفاض عليهم من نور هدايته ، ما كشف به عن حقائق الدين ، وأنطق ألسنتهم بحجته التى قمع بها ضلال الملحدين ، وصنى سرائرهم من وساوس الشياطين ، وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين ، وعمر أفئدتهم بأزوار اليقين ، حتى احتدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين . . . إلخ] .

وإذا تكلم مع العامة قال :

[وليس الطريق في تقويته وإثباته - يعنى الإيمان - أن يعلم صنعة الجدل والكلام ، بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره ، وقراءة الحديث ومعانيه ، ويشغل بوظائف العبادات ، فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً ، بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه ، وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها ، وبما يسطع عليه من أدوار العبادات ووظائفها ، وبما يسرى إليه من مشاهدة الصالحين وبجاسماتهم وبنماذجهم ، فيكون أول التلقين ، كإلقاء بذر في الصدر ، وتكون هذه الأسباب كالسقى والتربية له ، حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ، ويرتفع شجرة طيبة ، أصلها ثابت وفرعها في السماء .

وينبغى أن يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة فإن ما يشوشه الجدل ، أكثر مما يمهده ، وه يفسده أكثر مما يصلحه .

ففس عقيدة أهل الصلاح والتقوى من عوام الناس ، بعقيدة المتكلمين والمجاهدين ، فترى اعتقاد العامى في الثبات كالطود الشامخ ، لا تمركه الدواهي والصواعق ، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل . كخيط مرسل في الهواء ، تفيهته الرياح مرة هكذا ومرة هكذا] .

وإذا تكلم مع الفقهاء والأصوليين قال :

[وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه الرأى والشرح : وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل ؛ فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول ، بحيث

اعتقاده أدلة الاعتقاد ، ليؤكد الاعتقاد ويستمره ، ويحرسه من تشويش المبتدعة .
ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة .

فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة ، صادفت فيها مقداراً يسيراً .
مبتوثاً في كتاب الصبر ، والشكر ، وكتاب المحبة ، وباب التوحيد من أول كتاب
التوكل ، وجملة ذلك من كتاب الإحياء .

وتصادف منها مقداراً صالحاً ، يعرفك كيفية قرع باب المعرفة ، في كتاب
« المقصد الأسنى في معاني أتماء الله الحسنى » لا سيما في الأسماء المشتقة من الأفعال .
وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة ، من غير مجمعة ولا مراقبة ،
فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا^(١) المضمون بها على غير أهلها وإياك أن تغتر

لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبنى على محض التقليد ، الذي لا يشهد له العقل بالتسديد والتأييد ؛
ولأجل شرف علم الفقه وسببه ، وفر الله دواعي الخلق على طلبه ، وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً ،
وأجلهم شأناً ، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً] .

وإذا تكلم مع الصوفية ، بين أهمية ما يعانونه ، وعرض بالفقهاء فقال :
[وأغض أنوار علوم المعاملة ، الوقوف على خدع النفس وبكايد الشيطان ، وذلك فرض عين على
كل عبد ، وقد أهله الخلق ، واشتغلوا بأمور تستجر إليهم الوسواس ، وتسلب عليهم الشيطان ، وتنتهينهم
عداوته ، وطريق الاحتراز منه .

ومن عظيم حيل الشيطان أن يشغل الإنسان عن نفسه ، بالإختلافات الواقعة بين الناس ، في المذاهب
والخصومات] .

وإذا تكلم مع المتصوفة مرة أخرى فضلهم على علماء الكلام فقال :
[نعم هذا التجلي وهذا الإيمان له ثلاث مراتب :
المرتبة الأولى : إيمان العوام ، وهو إيمان التقليد المحض .
المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين ، وهو مزوج بنوع استدلال ، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام .
والمرتبة الثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين . . .]
وأحياناً وهو يفضل المتصوفة على علماء الكلام ، لا يترك كلمة علماء الكلام مطلقة ، بل ينص على
أهل السنة فيقول :

[. والثالث وهم المخلطون ، وهم عامة أهل السنة ، تارة ينتهون فيذكرون منة الله ، وتارة
يفعلون فيعجبون لذلك ، لمكان الغفلة العارضة ، والفترة في الاجتهاد ، والنقص في البصيرة] .
ثم إنه أخذ من الفلسفة بحظ كبير أوضحناه في الباب الثاني ، وقد اختص بهذه الفلسفة أناساً ذوى
استعداد خاص ، فإذا تكلم عن الفلسفة مع غير أربابها عابها وشنع عليها .
وهذا يفسر لنا السر في أن الغزالي عاب على علوم هو مؤلف فيها .
(١) هنا يعبر بالجمع ، وفي النص السابق عبر بالمفرد ، فلعله حيناً ألف كتاب الجواهر ، لم يكن =

وتحدث نفسك بأهليته ، فتستهدف^(١) للمشافهة بصريح الرد إلا أن تجمع ثلاث خصال :

الأولى : الاستقلال في العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .
والثانية : انقلاع القلب عن الدنيا بالكلية ، بعد محو الأخلاق الذميمة ، حتى لا يبقى فيك تعطش ، إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ، ولا تعريج إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتيج لك السعادة في أصل الفطرة ، بقريحة صافية ، وفطنة بليغة ، لا تكل عن درك غوامض العلوم ، ومشكلاتها على سبيل البديهة والمبادرة ، فإن البليد إذا أتعب خاطره وأكد نفسه ، ربما أدرك بعض الغوامض أيضاً ، ولكن يدرك منها شيئاً يسيراً ، وفي مدة طويلة . فلن يصلح لاقتباس المعرفة الحقيقية ، إلا قلب صاف ، كأنه مرآة مجلوة . وإنما يصير كذلك بقوة الفطرة ، وصحة القصد ، ثم بإزالة كدورات الدنيا عن وجهه ، فإنه الرين والطبع ، الذي يمنع الله به القلوب عن معرفته ، وإن الله يحول بين المرء وقلبه] .

فهذا النص صريح في أن الكتب المتداولة ، لا تحوى خالص الحقيقة ولا صريح المعرفة ، وإنما وضعها الغزالي كذلك ، لأنه لو قدم إلى العامة خالص الحقيقة وصريح المعرفة ، لقدم إليهم ماتكل أفهامهم عن دركه ، ويستضرون به ، فيشافهون بصريح الرد والإنكار ، فيكون الغزالي هو الذي حملهم على إنكارها وردّها ، ومن هنا قال : « إفشاء سر الربوبية كفر » ؛ أى لأن من كفر مسلماً فقد كفر . وقال : إن من البر ما يكون عقوقاً .

وهذه الكتب المتداولة يدرجها الغزالي في عداد كتب علم الكلام ، ولعلم الكلام في نظر الغزالي وظيفة خاصة ، لا يستطيع أن يؤدي غيرها . هي حفظ عقيدة العامة عن تشويش المبتدعة^(٢) .

= ألف من هذه الكتب الخاصة إلا كتاباً واحداً ، وحينما ألف كتاب الأربعين كان قد ألف معه غيره .

(١) وهذا يفسر لنا السر في إخفاء الغزالي هذه الكتب عن العامة ، وعن أكثر المشتغلين بالدلم .

(٢) ولقد كان السلف وإقفيين في أمر العقائد ، عند حد يتناسب مع مستوى العامة . وكانوا يعملون بالدرة من تحدثه نفسه ، بمجاوزة هذا الحد ، فن تخطى هذا الحد ، الذي وقف عنده السلف مع العامة ، يعتبر - في نظر الغزالي - مبتدعاً ، أما من جاوزه مع الخاصة فلا يسمى مبتدعاً .

فالآراء التي تشتمل عليها الكتب الكلامية ، سواء في ذلك تأليف الغزالي أو تأليف غيره ، في نظر الغزالي ، هي الحقيقة كما يفهمها العامة ، لا كما يفهمها

= فالابتداع في نظر الغزالي هو الخروج مع العامة عن القدر الذي وقف عنده السلف « فإن العاصي لو اشتغل بالمعاصي البدنية ، ربما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى ، فإن ذلك غايته الفسق ، وهذا عاقبته الشر ، وإن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

[وفي معنى العوام الأديب والنحوي ، والمحدث والمفسر ، والفقيه والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجربين لعلم السباحة في بحار المعرفة ، المعرضين عن المال والجاه والخلق ، وسائر اللذات ، المخلصين لله في العلوم والأعمال ، العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها ، في القيام بالطاعات وترك المنكرات ، المفرغين قلوبهم جملة من غير الله تعالى ، والمستحقين للدنيا ، بل الآخرة والفردوس الأعلى ، في جنب محبة الله تعالى ، فهؤلاء هم أهل الخوض في بحر المعرفة ، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم ، يهلك من العشرة تسعة ، إلى أن سعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون] .

وإذا كان هؤلاء جميعاً عوام في نظر الغزالي ، وإذا كان اشتغال العاصي بالمعاصي البدنية ، خيراً له من الاشتغال بمعرفة الله ؛ فإنها منحدر يهوى به إلى الشرك ، وإذا كان علم الكلام يقصد فيه حفظ عقيدة العوام عليهم ؛ فيجوز أن تكون تلك الأحكام الواردة في كتب الغزالي الكلامية ، من أن اعتقاد كذا كفر ، واعتقاد كذا فسوق ، ليس على الإطلاق ، بل بالنسبة لهؤلاء فقط ، لأنها مما يشوش عليهم اعتقادهم .

وإذا كان الغزالي قد حكم بأن من أفشى سر الريوية فقد كفر ، لأنه قدم هذه الأسرار لمن لا يحسن فهمها ، فليس بعيداً أن يحكم على هذه الأفكار نفسها بأنها كفر ، ليحول بينها وبين من لا يحسن فهمها . فأحكام الغزالي الواردة في كتبه الكلامية ، ومنها كتاب « التهاوت » ، يجب أن يحتاط في تطبيقها وفهمها .

قال : [البدعة عبارة عن إحداث مقالة غير مأثورة عن السلف ، وعند هذا يتضح لك أن هنا مقامين : ١ - أحدهما مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع ، والكف عن تغيير الظواهر رأساً ، والحذر عن إبداء التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة ، وحسم باب السؤال رأساً ، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث ، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة ، كما روى عن عمر رضي الله عنه ، أنه سأل سائل عن آيتين متعارضتين ، فعلاه بالدرة ، وكما روى عن مالك رحمه الله ، أنه سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم والإيمان به واجب ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة .

ب - المقام الثاني ، بين النظائر الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية ، فينبغي أن يكون بحسب بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع .

ولا ينبغي أن يكفر بعضهم بعضاً ، بأن يراه غالباً فيما يعتقده برهاناً ، فإن ذلك ليس أمراً هيناً سهل المدرك] .

فالخروج على الظواهر بمقتضى البرهان لا بأس به للخاصة ، ولا يسمى بدعة ، والحكم بالكفر من الخاصة على الخاصة ، لا يجوز ولا ينبغي ؛ لأنهم لا يختلفون إلا في مسائل دقيقة ، ليس إدراك الحق فيها سهلاً ولا هيناً .

الحقيقة في نظر الغزالي

الخاصة ، مضافاً إليها محاولات فكرية ، للدفاع عن هذه العقيدة ، خشية أن يشوشها على أصحابها مشوش .

والغزالي يرى أن كتابه « تهافت الفلاسفة » من جنس كتب علم الكلام فيقول^(١) :

[ومن حاجة الكفار ومجادلتهم ، ينشعب علم الكلام ، المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات ، ويتكفل به المتكلمون . وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين ، سمينا الطبقة القريبة منها ، الرسالة القدسية ، والطبقة التي فوقها « الاقتصاد في الاعتقاد » .

وغرض هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة ، ولا يكون هذا العلم مليئاً^(٢) بكشف الحقائق ، وبجنسه^(٣) يتعلق كتابنا الذي وضعناه في تهافت الفلاسفة] .

فهذا النص يفيد أن كتاب تهافت الفلاسفة ، حاول به الغزالي أن يحفظ عقيدة العامة عن التشويش بأفكار أخرى تخالفها لا أكثر ؛ ضرورة أنه من جنس علم الكلام .

أما أن تكون تلك الأفكار باطلة في ذاتها ، فهذا ما لا يفيد النص ، بل النص يفيد عكس ذلك ، إذ يصرح فيه : أن علم الكلام الذي من جنسه كتاب التهافت ، ليس مليئاً بكشف الحقائق ، وليس يلزم أن يكون ما يشوش على العامة باطلاً في ذاته ؛ بل لقد مر له في نص الجواهر أن الحقيقة يكل عنها أكثر الأفهام ، ويستضر بها الضعفاء ، ومنهم أكثر المترسمين بالعلم .

نعم إنه كفر الفلاسفة ببعض ما جاء فيه ، ولكن لم لا يكون تكفيره إياهم من قبيل قوله . إن إفشاء سر الربوبية كفر ؟ !

وإذا صح أن هذا حال كتب الغزالي الكلامية بعامة ، وحال كتاب التهافت

(١) ص ٢١ من جواهر القرآن .

(٢) سياق الكلام يدل على أنها « معنيا » أو « مليئاً » .

(٣) وإنما قال بجنسه ، لأن الشأن في كتب الكلام أن تقوم بميلين : عمل إيجابي ، هو إثبات

العقيدة الحققة في نظر أصحابها . وعمل سلبي هو هدم عقيدة المخالف .

والتهافت لم يقم إلا بالعمل السلبي فقط .

بخاصة ، فليس من المنطق في شيء ، أن يجعل نقطة ارتكاز تدور حوله الأبحاث المتعلقة بالغزالي ، فيقبل من الكتب والأفكار ما يقبل ؛ لأنه يوافق ما جاء في كتاب التهافت ، ويرفض من الكتب والأفكار ما يرفض ؛ لأنه يخالف ما جاء في التهافت^(١) .
 فنحسب من المغالاة ، أن يعتمد الباحث إلى هذا الكتاب ، ويجعله قطب الرحي في البحث ، ويروح يرفض كل كتاب يحمل أفكاراً تخالف ما جاء فيه ، كما فعل ابن الصلاح ، بإزاء كتاب المصنوعين به [لأنه اشتمل على القول بقديم العالم ، وعدم علم الله بالجزئيات ، وعدم زيادة الصفات ، ولأن هذه المسائل الثلاث يكفر الغزالي قائلها — أى في كتابه التهافت — هو وأهل السنة أجمعون] .
 على أنى رجعت إلى الكتاب ، فلم أجده فيه شيئاً من ذلك . اللهم إلا بعض عبارات ربما تشعر بقديم العالم ، حيث جعل الله تعالى فاعلاً بالإيجاب ، وذلك حيث يقول^(٢) :

(١) وقد اجتمع على كتاب التهافت أمور :

١ - أن الغزالي ألفه حين كان يطلب الجاه والشهرة وبعد الصيت ، فكان يناصر المذهب الذي يجلب عليه كل ذلك ، لا المذهب الذي يراه حقاً في ذاته .
 ب - أن الغزالي ألفه أيام كان شاكاً في الحقيقة ، فلم تكن تأليفه - في تلك الفترة - تصور مذهب الخاص ، الصحيح في نظره ، وإنما كانت تصور مذهب الرضى الذى يتمصب له .
 ج - أن الغزالي أدرجه في عداد كتب علم الكلام ، ثم حكم على هذا العلم ، بأنه ليس معنياً بالكشف عن الحقيقة ، وإنما ذلك مهمة الكتب المصنوعين بها .
 فهل بعد هذا يحق لابن الصلاح أو لغيره أن يتخذ كتاب التهافت محوراً تدور حوله الأبحاث المتعلقة بالغزالي ، فيرفضون الكتب ويضعون في نسبتها إلى الغزالي ؛ لأنها لا تلتئم مع كتاب التهافت .
 وأيضاً يستنبطون منه عقيدة الغزالي .

لا شك أن هذه الحطة مجافية للصواب ، فيما أعتقد .

غير أنه ينبغي أن يلاحظ أن للغزالي بالنسبة لكتاب التهافت نظرتين :

إحداها ، نظرة إلى المنهج ، الذى عول عليه الفلاسفة في مسائل ما وراء الطبيعة ، وهو التعويل على العقل المحض .

والثانية ، نظرته إلى نفس المسائل التى وردت في الكتاب .

أما النظرة الأولى ، فيقف الغزالي منها موقفاً صريحاً ثابتاً ؛ لأنه لا يرى هذا المنهج صواباً ، لذلك لم يأخذ به ، وإنما أخذ بنظرية الكشف الصوفية .

وأما النظرة الثانية ، فهي نظرة غير صريحة ولا ثابتة ، لأنه أخذ ببعض هذه المسائل ، كما يتضح في الفصل الخاص بفلسفته .

[فصل :

الرزق مضعون ، وهو من المعقولات ، لا من المنقولات ؛ لأن الحق تعالى عقل ذاته ، وما توجه ذاته ، فهو قد عقل جميع الموجودات ، وإن كان بالقصد الثاني . وإنما يجب وجود كل واحد منها : أعني من الموجودات المبدعات ، على ما وجد ؛ لأنه سبحانه وتعالى يعقل وجود الكل من ذاته ، فكما أن تعقله ذاته لا يجوز أن يتغير ، كذلك تعقله لكل ما توجه ذاته ، ولكل ما يعقل وجوده من ذاته ، لا يتغير بل يجب وجود كل ذلك ... إلخ] .

أما المسألتان الأخريان ، فليس عنهما في الكتاب حديث أصلاً . وليس يبعد أن يكون ابن الصلاح لم يطلع على الكتاب بنفسه ، بل عول على ما أحيط به الكتاب من إشاعات ؛ ونحن نعلم مدى ما في الإشاعات من مقتريات . وإذا كان ابن الصلاح قد حدثنا عن كتاب التهافت ، وهو لم يقرأه ، فليس بعيداً أن يحدثنا عن كتاب المضمون به أيضاً دون أن يقرأه .

ولقد استغل الدكتور زكي مبارك ، موقف ابن الصلاح من كتاب المضمون وأبدى احتمالاً قائلاً^(١) : إن كتاب المضمون الذي بأيدينا اليوم ، ليس هو كتاب المضمون الذي كان بيد ابن الصلاح ؛ لأن الكتاب الذي بأيدينا ، غير مشتمل على شيء من المسائل التي ذكر ابن الصلاح أن كتاب المضمون مشتمل عليها] .

ولكن هذا الاحتمال يكون مقبولاً ، لو لم نقف من ابن الصلاح موقف الاتهام ؛ وإذا قد ثبت لدينا أنه غير ثقة في معرفة كتب الغزالي ؛ لأنه حدث عن كتاب التهافت ، فبرهن لنا أن حديثه عنه حديث من سمع لا من قرأ ، فلنا إذن أن نشك في حديثه عن كتاب المضمون ؛ لاحتمال أن يكون حديثه عنه أيضاً ، حديث من سمع لا من قرأ . وإذن فلا يكون لدينا وسيلة الجزم ، بأن الكتاب الذي بأيدينا غير الكتاب الذي كان في زمن ابن الصلاح .

وليس تعويل ابن الصلاح في الحكم على كتب الغزالي على السماع ، بدعاً في بابه ؛ فلقد حدثنا المارزي عن الغزالي حديثاً ، أوجعه فيه نقداً وتقريراً^(٢) في وثوق

(١) كتاب الأغلاق عند الغزالي له ص ١٢٠ .

(٢) الطبقات الكبرى للشافعية ج ٤ ص ١٣٢ .

ويقين ، لا يشكّ معهما القارئ أن المارزى بحث ومحص ، وفنش في الكتب ، وقابل بين المسائل . لولا أن المارزى نفسه يصارحنا بأنه لم يرجع فيما حكى ونقد إلى شيء من كتب الغزالي وإنما عول على ما بلغه من الأخبار .

والغزالي من الأشخاص الذين حار فيهم أهل زمنهم ، فبين معجب يرفعه إلى درجة أنبياء بني إسرائيل ، وبين قادح يرميه بالمروق والإلحاد^(١) .

فشخص يتردد أمره بين هذه المتناقضات ، ويقوم حوله النزاع واللجاج ؛ يكون من الخطأ التعويل في دراسته على السماع ؛ لأنه لا يخلو من تفريط أو إفراط . والدكتور زكي يعنى أن الكتاب الذى بأيدينا ليس للغزالي ، والكتاب الذى كان في زمن ابن الصلاح هو للغزالي .

وما دام افتراض أن هناك كتابين لم يسلم ولم يصح ، وما دام الدكتور يرى أن الكتاب الذى كان في زمن ابن الصلاح هو للغزالي ، فيرجح أن يكون الكتاب الذى بأيدينا هو للغزالي .

أما الدكتور العناني ، فهو أيضاً يرى أن الكتاب الذى بأيدينا ليس للغزالي ؛ بحجة أنه غير مشتمل على كثير من الآراء الفلسفية ، التى تتناسب مع اسم « المضمون به على غير أهله » .

والدكتور لم يبين لنا رأيه ، في أن الكتاب الذى بأيدينا ، هو الذى كان في زمن ابن الصلاح ، فيكون موافقاً لابن الصلاح في رد الكتاب ، وإن تعارضت وجهات النظر : فذلك يردده لأن فيه آراء فلسفية ، وهذا يردده لأنه غير متختم بالآراء الفلسفية .

أم أنه غيره ، وأن الذى كان في زمن ابن الصلاح هو للغزالي ، والذى بأيدينا ليس له كما فعل الدكتور زكي . وهذا نص عبارته^(٢) :

[إنه يبعد أن يكون كتاب المضمون به على غير أهله ، هو ما بأيدي الناس ،

(١) كالمارزى وأبي الوليد الطرشوشى وغيرهم ، انظر الطبقات الكبرى ج ٤ ص ١٣٢ ، وقال مكديوالد : « وقد صادف في حياته - يعنى الغزالي - مرارة الاضطهاد كلعده هرطوق » كتاب زويمر ص ٩

(٢) نقلا عن كتاب الدكتور زكي مبارك « الأخلاق عند الغزالي » ص ١٢٠ .

لأن هذا الكتيب الضعيف ، لا يدل على المعنى الذى قصده الغزالي من المضمون به على غير أهله .

والراجع أن يكون المضمون به ، كتاباً ضخماً ، يشمل آراء الغزالي الفلسفية التى يضمن بنشرها على الجمهور [.

والدكتور مصيب جداً ، فى انتظاره من الغزالي أفكاراً فلسفية هامة ، بالرغم من تأليف الغزالي فى علم الكلام ، وبالرغم من تأليفه ضد الفلسفة . على العكس من ابن الصلاح الذى تصور الغزالي أشعرياً متعصباً ، عدواً لدوداً للفلسفة والآراء الفلسفية .

وغير مصيب فى انتظاره من الغزالي أن يضع كل أفكاره الفلسفية المضمون بها على غير أهلها ، فى كتاب واحد .

إن الغزالي وعد بكتب كثيرة — لا بكتاب واحد — تكون مشتملة على أفكاره الفلسفية ، ووصف جميع تلك الكتب بأنها « مضمون بها على غير أهلها » فهو أقرب إلى أن يكون وصفاً عاماً ، من أن يكون اسماً لكتاب واحد .

ولربما كان للغزالي فى توزيعه آراءه الفلسفية على جملة كتب ، وجهة نظر موفقة . فما دام يريد إخفاء هذه الآراء ، وعدم ذيوها ، فى توزيعها على عدة كتب عون له على هذا الإخفاء ، حتى إذا ظفر ظافر بكتاب لم يجد فيه إلا بعض ما أخفاه الغزالي ، لا كل ما أخفاه وهذا تصرف حسن من غير شك .

فإذا جاء الغزالي ، وسبى الحلقة الأولى لهذه السلسلة بالوصف الشامل لجميعها ، لم يلزم من ذلك وجوب اشتغالها على كل الآراء المعلقة لجمعيتها . ويمكن أن يكون فيها بعض تلك الآراء ، وقد سبق أن ذكرنا ما فيه من الإشارة إلى قدم العالم ، وسيأتى نذكر ما فيه من الإشارة إلى عدم البحث الجسمانى ، وفيه أيضاً وراء ذلك أفكار لها خطرها .

ويمكن أن يكون الغزالي وعد فى آخره بمتابعة التأليف ، وصرح بأن الكتاب لم يحو كل ما لديه من أفكار فلسفية . فلم يصبح إذن وجه لطنن الدكتور العنانى فى الكتاب .

* * *

الآن وقد ناقشنا كل الآراء التى طعنت فى الكتاب ، وفندناها بما يردها على أصحابها ، يبقى الكتاب على أصله من نسبته إلى الغزالي .

والذى يقرأ هذا الكتاب.، بعد أن يكون قد أكثر من القراءة فى كتب الغزالى ، حتى عرف روح المؤلف وأسلوبه ، والأمثلة والشواهد التى يكثر دورانها على لسانه ؛ يخالطة شعور قوى بأن الكتاب للغزالى .

تقرأ هذا الكتاب ، فتجد الشواهد من الآيات والأحاديث التى ردها الغزالى فى كتبه ، مرددة فيه ؛ وتجد العبارات التى يكثر الغزالى من استعمالها ، كقوله : هذه المسألة مما يساعد فيها الوهم العقل . مستعملة فيه .

وتجد الأمثال التى يذكرها الغزالى فى كتبه الأخرى مذكورة فيه .

فثال الأعمى ، الذى أخذ ينتقد نظام وضع الأثاث ، فى بيت جماعة أضافوه مذكور فيه^(١) ، وهو مذكور فى الأحياء فى مواضع عديدة .

وكذلك إنكاره قول المتكلمين ، إن الله لا يحب ولا يحب مذكور فيه^(٢) ، ومذكور فى الأربعين فى أصول الدين^(٣) .

وفيه أيضاً يردد المعنى الذى ذكره فى كل كتبه وهو من عرف نفسه ، عرف ربه ؛ ودعوى أنها فى شريعتنا حديث ، وفى شريعة الأمم السابقة وحى منزل^(٤) .

وفيه يتردد فى أمر الجزء الذى لا يتجزأ ، ويقول إن الأدلة فيه متعادلة^(٥) . وهذا بالضبط حصل منه فى التفات^(٦) .

والمعنى الذى ذكره فى كتابه « المنقذ من الضلال » من أن الأنبياء أطباء القلوب ، وأن المعاصى شوم مهلكة ، وأن الطاعات أدوية المعاصى موجود فيه^(٧) . والمعنى الذى فى كتابه المقصد الأسنى ، وأشرنا إليه فيما سبق : من أن العقل قد يعجز عن إدراك بعض مسائل ما وراء الطبيعة ولكنه لا يحيلها ، مذكور فيه^(٨) .

(١) ص ١٧ .

(٢) ص ٩ .

(٣) ص ٢٥٠ .

(٤) ص ١٢ .

(٥) ص ٢٣ .

(٦) ص ٢٤٩ ، ٢٥٤ .

(٧) ص ١٤ و ١٥ .

(٨) ص ١٨ .

والمثال الذى رددته كثيراً فى كتبه من أن الإنسان يستغرب ما لم يعهده ، حتى لو حدثه أحد ، أنه لو حلت خشبة بنخشة ، لخرج منها شيء أحمر ، بمقدار عدسة ، يأكل هذه البلدة وأهلها ، ولم يكن رأى النار قط ، لاستغرب ذلك وأنكره ، موجود (١) فيه .

والمعنى الذى ذكره فى المنقذ ، من أن الطب والنجوم والصناعات فى أصلها إلهام من الله ، موجود فيه (٢) .

والمثال المردد كثيراً فى كتب الغزالي : من أنه لو أخبر لإنسان بأن ماء يوضع فى الرحم فيتطور إلى علقه فضغة ، ثم يصير عظاماً ، ثم يكتبى لحمياً ، ثم يصبح كائناً حياً مستقلاً له فكر وإرادة ، ولم يكن رأى خلقة الحيوان قط ، لاستغرب ذلك وأنكره ، موجود فيه (٣) .

هذا وما قصدت الاستقصاء ، بل هنالك أشياء أخرى كثيرة تربطه بكتب الغزالي ، وتوجد بينه وبينها شبيهاً قوياً .

وليس المهم هو اشتراك كتاب المصنفين به ، مع كتب الغزالي الأخرى فى هذه الأفكار ، فقط ، فأحياناً يشترك كتابان لمؤلفين مختلفين فى عدد هذه المسائل ، وفى أكثر منها ، ولكن المهم ، فى أن الروح العامة المسيطرة على الأفكار ، وطريقة العرض والمناسبة التى يساق من أجلها الشاهد أو المثال .

كل هذه هى التى تخلق فى نفس القارئ شعوراً قوياً ، بأن هذا الكتاب للغزالي ، وما راى كمن سمع .

ومن غريب أمر ابن الصلاح - أنه وضع نصب عينيه كتاب التهافت ، واتخذ الأساس لفهم الغزالي ، وغض النظر - ولعله لم يطلع - عن التصريحات التى اقتبسناها من كتاب جواهر القرآن ، وكتاب الأربعين ، التى تفيد أن للغزالي كتباً أخرى تحوى خالص الحقيقة ولباب المعرفة ، وأنها تخالف ما فى كتبه الدارجة المشهورة .

أعتقد أن هذه التصريحات تعد ذهن القارئ المطلع عليها ، لتلقى غرائب

(١) ص ١٩ .

(٢) ص ٢١ .

(٣) ص ٣٥ .

الكتب ، وقبول نسبتها إلى الغزالي ، وتكون هذا الغرابة هي بعض الدليل على صحة نسبتها إلى الغزالي ، لا نفس الدليل على ردها والطعن فيها .
لكن الواقع أن كتاب التهافت وشهرة الغزالي بأنه أشعري سني هما اللذان حتمًا على ابن الصلاح هذا الموقف .

ولو أن ابن الصلاح درس وفتش ، لعرف من الغزالي نفسه قيمة كتاب التهافت ، ولعرف بعد ذلك أن التهافت لا يقف حجر عثرة . يمنع من قبول هذه الكتب .

وشبيه كل الشبه بموقف ابن الصلاح من كتاب المضمون به ، موقف فضيلة الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى : من كتاب « معارج القدس » ، فقد رد أيضًا هذا الكتاب لاعتبار الغزالي سنيًا مؤلفًا ضد الفلسفة ، أو على الأصح شك فيه قال^(١) :

[إننا كثيراً ما أعربنا عن شكنا في نسبة كتاب « معارج القدس » للغزالي ، وإن كنا نجده مذكوراً في ثبت الكتب صحيحة النسبة إليه ، وليس شكنا لما فيه من النقل الخرفي عن ابن سينا ، بل لاشتماله على غير قليل من الآراء التي نقمها على الفلاسفة ، وربما هم من أجلها بالابتداع ، إن لم يكن بأكثر من الابتداع] .
ولقد مررنا في فصل الملاحظات على كتب الغزالي ، ما بين هذا الكتاب وبين كتب الغزالي الأخرى كالإحياء ، وميزان العمل ، والاقتصاد في الاعتقاد ، من شبه قوى ، حتى إن الفصل بتمامه وعنوانه مذكور هنا وهناك .
وحظ كتاب المعارج من هذا أعظم بكثير جداً ، من حظ كتاب المضمون به ، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نزيد :

أولاً — أن الغزالي أكثر في كتبه من قول : « من عرف نفسه ، فقد عرف ربه » وبالغ في قيمة هذه العبارة ، حتى جعلها مرة حديثاً ، ومرة آية من الكتب السابقة ، ولقد حاولت أن أحصى مرات ترددها في كتبه فلم أستطع .
وراح الغزالي يبالغ في أمر معرفة النفس حتى قال : « من جهل نفسه جهل ربه » . والجهل بالرب — في نظر الغزالي — عظيم الخطر ، كبير الأثر .

(١) كتابه الأخلاق الإسلامية وصلتها بالفلسفة الإغريقية ص ١٥٦ .

وفي هذا يقول الغزالي^(١) : [قيل : كان في كتب الله المنزلة ، اعرف نفسك يا إنسان ، تعرف ربك . وقال عليه السلام : « أعرفكم بنفسي ، أعرفكم بربه » ، وقال تعالى : « ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم » تنبيهاً على تلازم الأمرين ، وأن نسيان أحدهما نسيان للآخر ، ولذلك قال الله تعالى : « سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » . وقال تعالى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » . وما أراد ظاهر الجسد ، فإن ذلك تبصره البهائم ، فضلاً عن الناس ، وبالتالي من جهل نفسه فهو بغيره أجهل] .

ويقول^(٢) : [المعراج الثاني :

وهو لتقرير النفس وهل هي باقية أم لا ؟ ! وهذا المعراج كالقطب لسائر العلوم ، وله يجتهد المجتهدون ، ويعمل العاملون ، ولا فائدة أعظم منه ، فإن نبوة الأنبياء ، والثواب والعقاب ، والجنة والنار ، وأنباء الدنيا والآخرة المأخوذة عن الرسل ، لا تثبت متى بطلت هذه المسألة ، فإن النفس إذا لم يكن لها بقاء ، فجميع ما أخبرنا به وأطمعنا فيه باطل ، وبحسب ما نثق من هذه المسألة نجتهد ، وبحسب ما يغيب عنا ننظر .

وعلى هذا المعراج يدور الناس ، فهو أس العلوم ، وإذا اضمحل فلا ثابت ولذلك لم تبينه الرسل ، لأن كلام غيرهم بين أن يقبل أو يرد ، أو يصدق أو يكذب .

وكلام الرسل عليهم السلام ، ليس كذلك ، فإن المسألة في نهاية الغموض والأذهان أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدهم ، فيعترض من قولهم على قولهم . فلم يوردوا فيها إلا إشارات ورموزاً ، وفي القرآن الكريم « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » . . .]

فهذه المسألة التي يراها « الغزالي » مفتاح العلوم ، وأُس المعرفة ، وطريق معرفة الله تعالى ، التي لها يعمل ولها يدعو ، ويجعلها السعادة الحقة ، التي كل سعادة بالقياس إليها عدم ، ألا تستحق من الغزالي ، وهو الرجل المكثّر ، طويل

(١) حيزان العمل ص ٢٣ .

(٢) ص ٢٣ من معراج السالكين .

النفس في التأليف ، الذي يُسأل السؤال ، فيفيض في الجواب ، حتى يكون كتاباً ؛ أن يؤلف فيها كتاباً ، يكون للخاصة ، لا للعامة الذين امتنع الشرع عن أن يخوض معهم فيها ، يبين فيه حقيقة النفس ، وبدايتها ، ونهايتها ، ويتدرج منه إلى معرفة العالم ، ومعرفة الله ، كما ادعى أن معرفتها أساس العلوم ، ومفتاح معرفة الله ؟ !

فلذا رأى الإنسان بعد هذه التصريحات كتاباً عليه اسم الغزالي ، يعالج بحث النفس على هذا النحو ، ويقول صاحبه في مقدمته :

[وينبغي لكل عاقل : أن يكون الله سبحانه وتعالى ، أول كل فكر له وآخره ، وباطن كل اعتبار وظاهره ، فتكون عين نفسه مكحولة بالنظر إليه ، وقدمه موقوفة على المثل بين يديه ، مسافراً بعقله في الملكوت الأعلى ، وما فيه من آيات ربه الكبرى . فإذا انحط إلى قراره ، فليره ، في آثاره ، فإنه باطن ظاهر ، تجلى لكل شيء بكل شيء .

وأظهر الآثار التي يرى فيها جلال ذات الحق ، وكمال صفاته ، إنما هو معرفة النفس ، كما قال تعالى : « سزيرهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » ، « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسهم أفلا تبصرون » وقال عليه الصلاة والسلام : « أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » .

ونحن نخرج في هذا الكتاب ، من مدارج معرفة النفس ، إلى معرفة الحق جل جلاله ، ونذكر ما تؤدي إليه البراهين ، من حال النفس الإنسانية ، ولباب ما وقف عليه البحث الشافي من أمرها ، وكونها منزهة عن صفات الأجسام ، ومعرفة قواها وجنودها ، ومعرفة حدودها وبقائها ، وسعادتها وشقاوتها بعد المفارقة ، على وجه يكشف الغطاء ، ويرفع الحجاب ، ويدل على الأسرار المخزونة ، والعلوم المكنونة ، المضمون بها على غير أهلها .

ثم إذا ختمنا فصول معرفة النفس ، فحيثئذ ننعطف على معرفة الحق ، جل جلاله ، إذ جميع العلوم مقدمات ووسائل ، لمعرفة الأول الحق جل جلاله ، وكل ما يراد لشيء ، فدون حصول مقصوده يكون ضائعاً .

فن عرف نفسه فقد عرف ربه ، وعرف صفاته وأفعاله ، وعرف مراتب

العالم ، مبدعاته ومكوناته ، وعرف الملائكة ومراتبهم ، وعرف لمة الملك ، ولمة الشيطان ، والتوفيق والخذلان ، وعرف الرسالة والنبوة ، وكيفية الوحي ، وكيفية المعجزات ، والإخبار عن المغيبات ، وعرف الدار الآخرة ، وسعادتها وشقاوتها وأقسامها ، ولذة البهجة فيها ، وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الله تعالى] .
ثم وجدته قد وفى بما وعد ، فى تلك المقدمة ، فاتخذ من شرحه للنفس ، نموذجاً لشرحه للذات الأقدس . فقال فيما قال^(١) :

« وكما أن النفس واحدة ولها قوى ، وإشرافها على البدن والروح الحيوانى يفعل فى كل موضع فعلاً آخر ، لاختلاف القوى : ففى موضع الإبصار ، وفى موضع السمع ، وفى موضع الحس المشترك . وفى موضع التخيل والتوهم ، وغير ذلك .

فكذلك أمر الأول الحق جل جلاله ، بالنسبة إلى وجود العقل لإبداع ، وبالنسبة إلى وجوده فى دوامه تكميل بالفعل ، وبالنسبة إلى النفس تنميط وتوجيه من القوة إلى الفعل ، وبالنسبة إلى الطبيعة تحريك ، وبالنسبة إلى الأجسام تعريف ، وبالنسبة إلى الطبائع والعناصر تعديل ، وبالنسبة إلى المركبات تصوير ، وبالنسبة إلى المصورات إحياء ، وبالنسبة إلى الحيوان إحساس وهداية ، وبالنسبة إلى العقل الإنسانى تكليف وتعريف ، وبالنسبة إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، أمر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات] .

واتخذ من شرحه للجسم ونظامه نموذجاً لشرحه للعالم ، فقال بيب ما قال^(٢) :
[ومن استقرأ أفعال الله تعالى ، وكيفية إحداثه النبات والحيوان على الأرض ، بواسطة تحريك السموات والكواكب ، وذلك بطاعة الملائكة له بتحريك السموات ؛ علم أن تصرف آدمى فى عالمه : أعنى بدنه ، يشبه تصرف الخالق فى العالم الأكبر ، وهو مثله . وانكشف له أن نسبة شكل القلب إلى تصرفه ، نسبة العرش ؛ ونسبة القلب إلى الدماغ نسبة العرش إلى الكرسي ؛ وأن الحواس كالملائكة الذين يطيعون طبعاً ، ولا يستطيعون لأمره بخلافاً ؛ والأعصاب كالسماوات ؛ والقدرة

(١) ص ٢٠٤ .

(٢) ص ١٩٨ .

فى الإصبع كالتطبعة المسخرة المركوزة فى الأجسام ؛ والمواد كالعناصر التى هى أمهات المركبات فى قبول الجمع والتفريق والتركيب والتمزيج ؛ وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ .

فهما اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة ، عرف كيفية ترتيب أفعال الله تعالى فى الملك والملوكوت [.

أقول : إذ رأى الإنسان — بعد هذه التصريحات التى ذكرها الغزالى ، حول النفس فى كتابيه ميزان العمل ، ومعراج السالكين — كتاباً عليه اسم الغزالى ، يعالج بحث النفس على هذا النحو ، فهو أقرب إلى أن يقبله منسوباً إليه ، من أن يرده ويظعن فى نسبته ، فإن بيان أهمية المسألة على هذا النحو الذى شرحه فى كتابيه « ميزان العمل » و « معراج السالكين » ، شبه وعد من الغزالى ، بأنه سوف يقدم لقرائه الخصوصيين ، صريح القول فيها .

أما اشتغال الكتاب على أمور تتنافى مع ما فى الكتب الأخرى ، فهو أيضاً مدعاة لقبوله لا لرده : كما فعل فضيلة الأستاذ الدكتور محمد يوسف ؛ لأن الغزالى ، صرح لنا فى كتابيه جواهر القرآن ، والأربعين فى أصول الدين : أن له كتباً يخالف ما جاء فيها ، ما فى الكتب الأخرى ، فإذا نتظر بعد هذا ؟ وماذا كان يمكن أن يعمل الغزالى أكثر من ذلك لنقبل كتابيه « معارج القدس » و « المضمنون به » ولا نشك فيهما ؟ ١ .

ثانياً : أن « الغزالى » وعد وعداً صريحاً ، بدراسة النفس دراسة مؤيدة بالمنطق والبرهان ، وكتاب « معارج القدس » يدرس النفس بهذه الطريقة ، فلم لا يكون هو الكتاب الموعود به .

وهذا هو الوعد ، قال (١) فى معرض الكلام على النفس ، وأنها لا جوهر ، ولا عرض :

[فإن قيل لا يعقل فى العقل ، إلا جوهر أو عرض ، وأما جوهر ثالث فلا يدرى :

قلنا هذا الآن سخف ، بل ليس فى العقل حصر يدل على ذلك ، وإنما

أوجب تلك القسمة المشاهدة ، من حيث لم نشاهد إلا جوهراً أو عرضاً ، وهذا قياس التمثيل ، وسنعد كتاباً لتقرير البراهين ، إن ساعدت الأقدار بحول الله [.
ثالثاً : أن الغزالي يذكر في كتابه « جواهر القرآن » شروطاً دقيقة ينحتم توافرها في من يقدم على قراءة كتبه الخاصة ، التي يضمن بنشرها على الجمهور .
وصاحب كتاب معارج القدس ، يشترط في قارئ كتابه نفس الشروط بنفس العبارات في الغالب ، فيقول في المقدمة :

[ومن لم يؤهل للجولان في هذا الميدان — يشير إلى معرفة الإله والعالم عن طريق معرفة النفس — والتطواف في متنزهات هذا البستان ، فليس بيده إلا القشر ، يأكل كما تأكل الأنعام .

وشرح هذا السفر ، وبيان هذا العلم العظيم القدر ، لا يمكن في أوراق ، وأطباق ، ويقصر عن شرح عجائبه العبارات والأقلام .

ونحن بعون الله تعالى ونوفيقه ، نشير إلى كل واحدة من هذه الجمل ، على وجه يستقل به المتفطن ، وأما الجامد البليد ، الذي يأخذ العلم بالتقليد ، فهو عن معرفة مثل هذه العلوم بعيد ، إذ كل ميسر لما خلق له .

فمن رشح للسعادة ، وشارف نيل الإرادة ، وأعطى أولاً كمال الدرك ، من وفور العقل ، وصفاء الذهن ، وصحة الغزيرة ، واتقاد القريحة ، وحدة الخاطر ، وجودة الذكاء والفطنة ، وجزالة الردى ، وحسن الفهم .

وهذه تحفة من الله ، وهدية لا تنال بيد الاكتساب ، وتنبه دونها وسائل الأسباب .

ومن وهبت له هذه الفطنة ، فحيثما عليه استكداد الفهم ، والاقتراح على القريحة ، واستعمال الفكر . واستثمار العقل ، بتحديد بصيرته ، إلى صوب الغوامض ، وحل المشكلات بطول التأمل ، وإمعان النظر ، والاستعانة بالخلوة وفراغ البال ، والاعتزال عن مزدحم الأشغال ، والقيام بوظائف العبادات ، حتى يصل إلى كمال العلوم [.

وهذا وجه شبه كبير وصلة عظيمة ، تربط « الغزالي » بالكتاب .

رابعاً : أن كتاب « معارج القدس » المذكور في خطاب تقدم به أحد تلامذة الإمام الغزالي إليه ، يطلب منه فيه أن ينصحه بما يراه نافعا في الآخرة . ويقول التلميذ لشيخه في هذا الخطاب : إن كتبك كذا وكذا - ويذكر له طائفة منها - يمكن أن تؤخذ منها النصيحة المطلوبة ، ولكن ربما شق على استخراجها من بين هذه الكتب فأرجو أن توجه إلى نصحا خاصا .

والمهم أن التلميذ ذكر كتاب « معارج القدس » بين كتب الإمام التي ذكر أن النصيحة يمكن أن تؤخذ منها .

وهذا في نظري دليل قري . على صحة نسبة الكتاب إلى « الغزالي » . وهذا هو نص الخطاب ، وهو المذكور في مقدمة كتاب « خلاصة التصانيف » للغزالي ، الذي هو الإجابة عن سؤال التلميذ .

[مولاى .

إن كان الطريق إلى جوابي مدونا في كتبك العديدة . كإحياء العلوم ، وكيمياء السعادة ، وجواهر القرن ، وميزان العمل ، والقسطاس المستقيم ، ومعراج القدس^(١) ، ومناهج العابدين ، وأمثالها ؛ فإن خادمك ضعيف قليل الطرف ، عن المطالعة فيها ؛ فأطلب من سيدى وأستاذى ، مختصراً أقرؤه كل يوم وأعمل بما فيه إلخ . . .]

وقد أجابه « الغزالي » بجواب هو خلاصة التصانيف المذكور .

— فبعد هذا لا يمكننى أن أساير المؤرخين الذين يروحون بضربون رؤوس هذه الكتب بعضها ببعض ، فإذا رأوا « الغزالي » يقرر في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » أن الميزان الذى تزن به أعمال الناس يوم القيامة ، جسم .

لأن « الغزالي » ساق القول في كتاب « الاقتصاد » على مذهب المتكلمين الأشاعرة ، وهم يرون القول بجسمية الميزان وذلك حيث يقول^(٢) :

[فلإن قيل : كيف توزن الأعمال ، وهى أعراض وقد انعدمت ، والمعلوم لا يوزن ، وإن قدرت . إعادتها وخلقتها في جسم الميزان كان محالا ، لاستحالة

(١) ليس للغزالي كتاب بهذا الاسم وإنما له «معراج السالكين» وبعبء أن يكون ما في الخطاب تحريفاً عنه ، فالظن القوي أنه تحريف عن معارج القدس .

إعادة الأعراض ! ! !

ثم كيف تخلق حركة يد الإنسان وهي طاعته ، في جسم الميزان ؟ أيتحرك بها الميزان ؟ ! فيكون ذلك حركة الميزان ، لا حركة يد الإنسان ، أم لا يتحرك ؟ ! فتكون الحركة قد قامت بجسم ، ليس هو متحركاً بها ، وهو محال .

ثم إن تحرك ، في تفاوت ميل الميزان ، بقدر طول الحركات وكثرتها ، لا بقدر مرات الأجور ، قرب حركة بجزء من البدن ، يزيد أثمها على حركة جميع البدن فراسخ ، فهذا محال .

فنبول : قد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال : توزن صحائف الأعمال ، فإن الكرام الكاتين يكتبون الأعمال في صحائف ، فإذا وضعت في الميزان ، خلق الله تعالى في كفها ميلا ، بقدر رتبة الطاعة وهو على ما يشاء قدير [.

راحوا يضربون به رأس القسطاس المستقيم » الذي يقرر أن ميزان الأعمال يوم القيامة روى صرف ؛ لأن « الغزالي » ساق فيه القول على لسان أهل البرهان . وذلك حيث يقول (١) :

« وأشد الموازين روحانية ، ميزان يوم القيامة ؛ إذ به توزن أعمال العباد ومعارفهم ، والمعرفة والإيمان لا تعلق لهما بالأجسام ، ولذلك كان ميزانها روحياً صرفاً [.

فأدام « الغزالي » يكتب لطوائف مختلفة ، يناسب كل واحدة منها لون خاص من ألوان الحقيقة ؛ تكون محاولة إثبات التناقض ، بين كتابين ، كل واحد منهما قدم لطبقة خاصة ، عملاً ليس له ما يبرره .

ولقد كان بن طفيل دقيقاً جداً ، حيناً حاول إلزام الغزالي بأنه متناقض ، يربط في موصنع ، ما يحل في آخر .

إذ أنه — أى ابن طفيل — عمد إلى كتب طائفة واحدة ، هي الجمهور — كما صرح بذلك في النص الذي اقتبسناه سابقاً (٢) — وحاول إيجاد طرفين متناقضين منها .

(١) ص ٢٨ .

(٢) ص ٧٧ .

الطرف الأول هو كتاب « التهافت » ، حيث صرح فيه بإنكار القول بعدم حشر الأجساد .

وأما الطرف الآخر ، فهو كتاب « المنقذ من الضلال » و « ميزان العمل » ، إذ صاغ من نصين فيهما قياساً ، أنتج - فيما يعتقد ابن طفيل - قول الغزالي : بعدم حشر الأجساد .

نعم إنه يعجبني من الفيلسوف الأندلسي ، منهجه في النقد ، وإثبات التناقض . فلم يحاوله بين كتب قدمت لطوائف مختلفة - كما صنع ابن الصلاح والأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى - وإن كانت دعوى التناقض لم تسلم لابن طفيل ، كما سبق التحقيق ، ولكن هذا لا يمنع من الإعجاب بالمنهج .

ويعجبني أيضاً من الفيلسوف الأندلسي ، تنبيهه إلى أن كتاب « التهافت » قدمه « الغزالي » إلى الجمهور لا إلى الخاصة ، حيث جعله طرفاً في التعارض الموجود في كتب العامة .

فلا يمكن أن نحاسب « الغزالي » على ما جاء فيه ، على أساس أنه يدين به ويراه خالص الحقيقة وصريح المعرفة .

ولا أن أساير المؤرخين الذين يتحدثون عن الحقيقة في نظر « الغزالي » فيستنبطونها من أى كتاب يقع في يدهم ؛ لأننا فهمنا أن للغزالي كتباً خاصة ، تصور الحقيقة كما هي ، وكما يدين الله عليها ، فهي وحدها التي تصور الحقيقة عند الغزالي . أما ما عداها من الكتب ، فإنما تصور الحقيقة عند الطائفة التي قدمت لها .

وما مثل من يستنبط آراء « الغزالي » من الكتب التي قدمها إلى الجمهور ، إلا كمثل من أراد أن يعرف الطعام الذي يتناوله أحد الأطباء ، فعمد إلى كشف أعداء الطبيب لأحد مرضاه ، وقرأ ما فيه من أنواع الطعام الخاصة بذلك المريض ، وأعتقد أنها هي الأنواع التي يتناولها الطبيب نفسه ، المعافى مما يشكوه ذلك المريض .

فن أراد أن يدرس « الغزالي » من حيث هو مصلح ديني ، عني بإرشاد الناس وتعليمهم ، فليدرسه في كتبه التي قدمها إلى الجمهور ، وسيجد الباحث

أن الغزالي تنزل إلى مستوى الناس ، مخاطب كلا بما يليق به ، حتى قال :
 [يجب على كل من يتصدى لهداية الناس وإرشادهم ، أن يراعى حال
 المخاطب ، فيناظر كل أحد بما يحتمله فهمه ، فإن وقع له مسترشد تركى أو هندى
 أو بليد الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه
 ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث أن
 ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ؛ فينبغى أن يقرر عنده : أن الله تعالى على
 العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، فيفرح بهم ويثيبهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً
 وجزاء ، وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين ، يكشف له . فالمذهب بهذا
 الاعتبار ، يتغير ويختلف ، ويكون مع كل أحد بحسب ما يحتمله فهمه] .
 فمثلاً لما أراد الغزالي أن يؤلف فى علم الكلام ، تنزل إلى مستوى علماء
 الكلام وقراء علم الكلام فأغفل الحديث عن المجردات ؛ لأنهم ينكرونها .

فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، الذى هو أرقى كتبه الكلامية^(١)
 يناقش المعتزلة الذين لا يرون أن فى فترة البرزخ ، عذاباً ولا نعيماً ؛ محتجين
 بأنهم يرون شخص الميت ، ولا يلاحظون عليه أثر عذاب ولا نعيم ، فيقول لهم^(٢) :
 [هذا هوس . أما مشاهدة الشخص ، فهى مشاهدة اظاير الجسم ،
 والمدر ك للعقاب جزء من القلب ، أو من الباطن كيف كان] .

ويأبى أن يصرح حول الروح ، بأكثر من هذا ، فلا يقول لهم : لأنها كائن
 مجرد ، لا يدرك بالحواس ، ولا ينال هو ولا عوارضه ، بالمشاعر . ولم يشأ أن يرد
 عليهم بما قرره فى كتابه « الأربعين فى أصول الدين » من مثل قوله^(٣) :

[أما قولك إن المشهور من عذاب القبر ، التألم بالنيران والعقارب والحيات
 فهذا صحيح ، وهو كذلك ، ولكنى أراك عاجزاً عن فهمه ، ودرك سره وحقيقته ،
 إلا أنى أنبهاك على أنموذج منه ، تشويقاً لك إلى معرفة الحقائق ، والتشمر للاستعداد
 لأمر الآخرة ، فإنه نبأ عظيم أنتم عنه معرضون .

(١) بل أرقى كتب الكلام لعصره على الإطلاق كما صرح هو فى النص السابق ص ١٢٨ .

(٢) ص ٩٧ .

(٣) ص ٢٨٥ .

فقد قال عليه السلام : « المؤمن في قبره ، في روضة خضراء ، قد فرّج له قبره ، سبعين ذراعاً ، ويضيء وجهه حتى يكون ، كالقمر ليلة البدر ، هل تدرون فيم أنزلت « فإن له معيشة ضنكا » ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : عذاب الكافر في قبره ، يسلط عليه تسعة وتسعون تنيماً ، هل تدرون ما التنين ؟ ! تسع وتسعون حية ، لكل حية تسعة رؤوس ، ينهشونه ويلحسونه ، وينفخون في جسمه إلى يوم يبعثون .

فانظر إلى هذا الحديث ، واعلم أن هذا حق ، على الوجه الذي شاهده أرباب البصائر ، ببصيرة أوضح من البصر الظاهر ، والجاهل ينكره ، إذ يقول : إني أنظر قبره ، فلا أرى ذلك أصلاً . فليعلم الجاهل : أن هذا التنين ليس خارجاً عن ذات الميت ، أعني ذات روحه ، لا ذات جسده ، فإن الروح هي التي تتألم وتتنعم^(١) ، بل كان معه قبل موته ، متمكناً من باطنه ، لكنه لم يكن يحس بلدغه ، لخدر كان فيه ، لغلبة الشهوات ؛ فأحس بلدغه بعد الموت .

وليتحقق أن هذا التنين مركب من صفاته^(٢) ، وعدد رؤوسه بقدر عدد أخلاقه الذميمة ، وشهواته لمنازع الدنيا ، وتشعب عنه رؤوس بعدد ما يتشعب عن حب الدنيا ، من الحسد والحقد ، والكبر والرياء ، والثروة والمكر ، والخداع ، وحب الجاه والمال ، والعداوة والبغضاء .

وأصل ذلك معلوم بالبصيرة ، وكذلك كثرة رؤوسه اللداغة .

أما انحصار عددها في تسعة وتسعين ، إنما يوقف عليه بنور النبوة فقط . فهذا التنين متمكن في صميم فؤاد الكافر ، لا بمجرد جهله بالكفر^(٣) ، بل لما يدعو إليه الكفر ، كما قال الله تعالى ، « ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة » . وقال تعالى : « أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا ، واستمتعتم بها

(١) ألا يشير هذا إلى البعث الروحاني ؟ ! وسيأتي مزيد بحث فيه .

(٢) انظر إلى لجوء الغزالي إلى التأويل المفرط ، مع أنه ذهب في التهاوت ، إلى أن الفلاسفة لما أولوا في آيات البعث الجسافي ، وحملوها على التمثيل والتشبيه ، ظنا منهم عدم طاقة أكثر الناس لفهم الحقيقة الغيبية على صورتها الحقة ، كانوا مكذبين للرسول ، لأن أمر هذه الظواهر بلغ من الكثرة حدا لا يسوغ معه التأويل ، وهذا على خلاف الآيات المتشابهات في حق الله ، فإن الدليل العقل دحا إلى صرفها عن ظواهرها ، ولم يدع إلى التأويل في آيات البعث الجسافي مثل هذه الداعية ، فالجاء إلى صرفها عن ظواهرها تكليب للأتبياء .

(٣) الباء للتصوير .

فاليوم تجزون عذاب الهوان « الآية .

وهذا التين لو كان كما تظنه ، خارجاً من ذات الميت لكان أهون ، إذ ربما يتصور أن ينحرف عن التين ، أو ينحرف هو عنه ، لا ، بل هو متمكن من صميم فؤاده ، يلدغه التين لدغاً أعظم ، مما تفهمه من لفظة التين ، وهو بعينه صفاته ، التي كانت معه في حياته ، كما أن التين الذي يلدغ قلب العاشق ، إذا باع جاريته ، هو عينه العشق الذي كان مستكنّاً في قلبه ، استكنان النار في الحجر ، وهو غافل عنه ، فقد انقلب ما كان سبب لذته ، سبب آله ، وهذا سر قوله عليه السلام : « إنما هي أعمالكم ترد عليكم » . وقوله تعالى : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً ، ويحذركم الله نفسه ، والله رءوف بالعباد » بل سر قوله تعالى : « كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم » .

أى أن الجحيم في باطنكم ، فاطلبوها بعلم اليقين ، لتروها ، قبل أن تدركوها بعين اليقين .

بل هو سر قوله تعالى : « ويستعجلونك بالعذاب ، وإن جهنم محيط بالكافرين » ، ولم يقل : إنها مستحيط ، بل قال « إنها محيط » وقوله تعالى : « إن اعتدنا للظالمين نارا أظلم من سواد قها » ، ولم يقل « يحيط بهم » وهو معنى قول من قال ^(١) « إن الجنة والنار مخلوقتان » ^(٢) وقد أنطق الله لسانه بالحق ولعله لا يطلع على سره ^(٣) .

فإن لم تفهم بعض معاني القرآن ^(٤) كذلك ، فليس لك نصيب من القرآن إلا قشوره ، كما ليس للبهيمة نصيب من البر إلا قشوره ، الذي هو التبن ، والقرآن غذاء الخلق كلهم ، على اختلاف أصنافهم ، ولكن اغتداؤهم به على قدر درجاتهم ، وفي كل ^(٥) غذاء مخ ، ونخالة وتبن ، وحرص الحمار على التبن ،

(١) هم الأشاعرة .

(٢) وهذا يشير مرة ثانية إلى رأى الغزالي في البعث .

(٣) انظر كيف ينتقد الأشاعرة هنا ثم انظر إلى قيمتهم عندك في كتاب التهافت وغيره من الكتب الكلامية .

(٤) انظر كيف يريد إخضاع القرآن لمثل هذا التأويل المفرط الذى أخضع له هذا الحديث .

(٥) لمه يريد أن يقول : إن في القرآن صوراً مختلفة ألواناً متعددة للحقيقة فهى بالنسبة لكل على

قدر ما يحتمل فهمه .

أشد منه على الخبز ، المتخذ من اللب ، وأنت شديد الحرص على أن لا تفارق درجة البهيمة ، ولا تترقى إلى رتبة الإنسانية بل إلى الملكية ، فدونك والانسراح في رياض القرآن ففيه متاع لكم ولأنعامكم] .

فلم يشأ الغزالي أن يجيب المعتزلة في كتابه الكلامي « الاقتصاد في الاعتقاد » بمثل ما حدث به المتصوفة في كتابه « الأربعين في أصول الدين » من أن الروح كائن مجرد وعذاب الميت في القبر ونعيمه ، روى صرف لا يخضع لإدراك الحواس .

وهو لا يقتصر في كتابه هذا - أعني الاقتصاد - على عدم تصوير الروح بأنها كائن مجرد ، بل هو يهمل المجردات جملة : إذ يقرر الدليل على وجود الإله فيقول (١) :

[إن العالم حادث ، وأعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ، وأعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها] .

ثم يقيم الدليل على حدوث الأجسام والأعراض . فيتم له أن العالم الذي هو كل ما سوى الله تعالى حادث ، وكل حادث يحتاج إلى محدث ، هو ليس من العالم ، وذلك الخارج عن العالم هو الله .

فلو كان يريد أن يتعرض للخوض في المجردات ، لما كفاه هذا البيان ، لأن الذي يخلص له حينئذ من حدوث الأجسام والأعراض : أن بعض العالم حادث ، والدليل على وجود الله (٢) لا يتم إلا إذا أثبت أن كل العالم حادث ، لأنه حينئذ تظهر الحاجة إلى المحدث الخارج عن العالم .

أما إذا كان بعض العالم فقط ، هو الحادث ، فيجوز أن يرجع البعض المحدث في حدوثه ، وفي كل ما يحتاج إليه ، إلى البعض الذي لم يثبت حدوثه ، فيظل العالم في غنى عن شيء خارج عنه ، فلا يتم إثبات وجود الله .

فكان لابد للغزالي من إثبات حدوث المجردات أيضاً . ولكنه هنا يسدل على هذا الموضوع ستار الصمت ، بينما هو في كتبه التي قدمها للمتصوفة ، يفيض في أمر المجردات إفاضة عظيمة ، ويرفع من شأنها حتى يفضلها على الأنبياء ، لأنها

(١) ص ١٣ .

(٢) أي عن هذا الطريق .

خالية عن شوائب المادة أصل الشرور ، ومنبع الفساد^(١) .
ومثلاً لما انتهى من أبحاثه الكلامية ، في كتاب الاقتصاد ، عقد فصلاً
للبحث في الإمامة مع أنه يراها بحثاً فقهياً صرفاً وقال^(٢) :

[النظر في الإمامة ، ليس من المهمات ، وليس أيضاً من فن المعقولات . .
ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به ، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد ،
فإن القلوب عن المنهج المخالف شديدة النفار] .

فالغزالي يراعى لكل طائفة مأوفهم ، ويحافظ معهم على تقاليدهم ومراسيمهم .
أما من أراد أن يدرس الغزالي ليعرف الحقيقة في نظره كما يعتقدونها — وهذا
ما سنعالجه في الباب التالي — فليدرسه في كتبه التي ضمن بها على الجمهور ،
واحتفظ بها لنفسه ، ولطائفة اطمأن إلى أن مستواهم الفكري يقوى على تصورهما ،
بعد ما نضى عنها القشور والأغشية التي تغلف بها ، حينما تقدم إلى الجمهور^(٣) .

(١) ص ٦٥ المقصد الأسنى .

(٢) ص ١٠٥ .

(٣) وقد كان الغزالي لا يذو أن يؤلف حول هذه الأفكار ، التي يسميها مضموناً بها على غير أهلها
وأن يبقيا ، في صدره ، لا يبوح بها إلا شفاهاً لمن يجده أهلاً لها ، وكان إذا حوم به الفكر حول هذه
المعارف ، وسبقه القلم إلى تسطير شيء منها ، أسرع فكف جباحه وأسف على ما فرط منه . .
يقول في كتابه « المقصد الأسنى » وكان قد سبقه القلم إلى شيء من هذه المعارف :
[ولتقبض ههنا عنان البيان ، فقد خضنا بلجة بحر لا ساحل له ، وأمثال هذه الأسرار لا ينبغي أن
تبتذل بإيداعها الكتب ، وإذ جاء ههنا عرضاً غير مقصود فلنكف عنه] .
وقد أكثر الغزالي من ترداد هذا المعنى في كثير من كتبه ، ولكنه لما لم يجد لعلمه هذا أهلاً يشافهم به ،
ويوصيهم بدورهم ألا يبوحوا به إلا لأمثالهم ، عملاً بهذه الحكمة التي ردها كثيراً .

ومن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
خشى على هذا العلم الضياع ، فاضطر إلى تسطيره في الكتب التي سماها مضموناً بها على غير أهلها ، وقد
قص علينا ذلك في ختام « معارج القدس » .

ويظهر أن هذه كانت عادة العصر كله ، قال « صاحب المعتبر » المتوفى سنة ٥٤٧ هـ : [إن عادة
القدماء من العلماء الحكماء ، كانت جارية في تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم ، وينقلها عنهم ، بالمشافهة
والرواية ، دون الكتابة والقراءة فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ، ما يؤولونه ويذكرونه ، لمن يصلح من
المتعلمين والسائلين ، في وقت صلوحه ، كما يصلح ، وبالعبارة اللائقة بفهمه ، وعلى قدر ما عندهم من
العلم والمعرفة المتقدمين ، فلا يصلح علمهم إلى غير أهله ، ولا إلى أهله في غير وقته ، ولا على غير الوجه
الذي يليق بعلمهم ومعرفتهم وذكاؤهم وفطنتهم .

وكان العلماء والمتعلمون في ذلك الوقت كثيرى العدد ، طويل الأعمار ، ينقلون العلوم من جيل إلى =

ولدينا الآن من هذه الكتب كتابان :

الأول « المضمون به على غير أهله » .

الثاني « معارج القدس » .

فيسوغ لنا الآن — بعد ما ناقشنا الطعون فيهما وأبطلناها — أن نعول عليهما

في شرح الحقيقة عند الغزالي .

لكننا سنعول على كتاب معارج القدس لأنه لا يخالفنا في صحة نسبته إلى

الغزالي ريبة بعد ما قام لدينا من الأدلة على ذلك من ناحية ، ولأنه من ناحية

أخرى واف ، قد تناول كل ما في الكتاب الآخر ، من أبحاث وزاد عليها .

ولن نرجع إلى كتاب المضمون به على غير أهله ، إلا في مسألة واحدة ،

هي مسألة البعث . وسيكون بحثنا عنها تكميلياً لا أساسياً . وسننبه عليها في موضعها .

= جيل ، بأسرها وعلى أتم تمامها ، فلا يضيع منها شيء ولا ينسى ، ولا يقع إلى غير أهله .

فلما قل عدد العلماء والمتعلمين ، وقصرت الأعمار ، وقصرت الهمم ، وانقرض كثير من العلوم ، لقلّة المتعلمين والناقلين ؛ أخذ العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها ، لتحفظ فيها العلوم ، وتنقل من أهلها إلى أهلها ، في الأزمان المتباعدة ، والأماكن المتباعدة ، واستعملوا في كثير منها الغامض من العبارات والخفي من الإشارات ، التي يفهمها أرباب الفطنة ، ويعرفها الأكياس من أهل العلم ، صيانة منهم للعلوم عن غير أهلها .

فلما استمر الأمر في تناقص العلماء ، وقلتهم في جيل بعد جيل ، أخذ المتأخرون في شرح ذلك المويص ، وإيضاح ذلك الخفي ، ببسط وتفصيل ، وتكرار وتطويل ، حتى كثرت الكتب والتصانيف ، وخالط أهلها فيها كثير من غير أهلها ، واختلط فيها كلام الفضلاء المجودين ، بكلام الجهال المقصرين .

فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكمة ، بقرأة الكتب التي نقلت عن المتقدمين ، والتفسير والشروح والتصانيف ، التي شرحها وصنفها المتأخرون ، كنت أقرأ كثيراً ، وأكب عليه إكباباً طويلاً ، حتى أحصل منه علماً قليلاً ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه ؛ لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عباراته في نقله ، من لغة إلى لغة ؛ وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه ، وحجته عن محجته ، وإعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع ؛ إما للموض ، وإما للإعراض ، فيتمذر الفهم لأجل العبارة والشرح ، والعلم لأجل الدليل والبينة .

فكنت أجهت بالفكر والنظر ، في تحصيل المعاني وفهمها ، والعلوم وتحقيقها ، فيوافق في شيء لبعض ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في أقاويلهم . وتحصل بإشباع النظر في حقيقة الوجود من ذلك ، ما لم يقل أو ينقل ، وكان ذلك جميعه لا ينضبط بالحفظ ، بل يتعلق في أوراق استبقيتها للمراجعة والتحصيل ، فاطلع على تلك الأوراق من رغب في تبيض مصنف منها ، فامتنعت عن ذلك ، لما يقدر من وقوعه إلى غير أهله ، ممن يقبل أو يرد ما فيه ، أو شيئاً منه بجهل وقلة تأمل .

فلما كثرت تلك الأوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تضييعه ، مع تكرار الاتماس من تعيين

إجابتهم ، أجبتهم إلى تصنيف هذا الكتاب في العلوم الحكمة الوجودية ، الطبيعية والإلهية [.

الباب الثاني

الحقيقة عند الغزالي

الفصل الأول : وسيلة الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الثاني : جوهر الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الأول

وسيلة الحقيقة عند الغزالي*

مر بنا أن الغزالي ارتأى طريقة المتصوفة في اكتساب المعارف ، هي الطريقة القويمة . والآن نريد أن نزيد هذه الطريقة إيضاحاً وبسطاً . وهي جديرة بأن تُبحث ، وأن يوقف معها وقفات ليست بالقصيرة ؛ لأنها ذات شأن هام في حياته الفكرية . فهي التي انتشلته من وهدة الشكوك التي تردى فيها ، وهي التي بسببها فضّل المتصوفة على الفلاسفة والمتكلمين . وهي عنده مصدر العقيدة الدينية . قال صاحباً مقدمة المنقذ^(١) :

[وبالرغم من أن الغزالي ، قد اقتبس فكرة الكشف هذه ، من طريقة الصوفية ؛ فإنه امتاز عن غيره . ، يجعلها مفتاح العلوم ، ومصدر العقيدة الدينية] . قال الغزالي^(٢) :

[إن العلوم التي ليست ضرورية ، وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال ؛ يختلف الحال في حصولها .

فتارة تهجم على القلب ، كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري .
وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم .

فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل ؛ يسمى إلهاماً .
والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً .

* لم أر بأساً في استمداد معلومات هذا الفصل ، من كتاب الإحياء وغيره ، كيزان العمل ، لأمرين
أ - أن هذه النظرية لا يراها الغزالي سراً ، يضمن بنشره على الجمهور ، بل هو يود لو عمت معرفتها
الجميع ، ولم يأخذوا العلم إلا عن طريقها كما سيأتي في ثنايا البحث .
ب - أن هذه النظرية موجودة في كتاب معارج القدس ، بنفس المعلومات التي اقتبسناها من الكتب
الأخرى ، غير أنها في تلك الكتب أوضح وأوفى .

(١) ص ٤٩ .

(٢) الإحياء ج ٨ ص ٣٢ .

ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ، ينقسم :
 ١ - إلى ما لا يدري العبد أنه من أين حصل له ؟ وكيف حصل ؟
 ٢ - وإلى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب .

والأول يسمى إلهاماً ونفثاً في الروح .

والثاني يسمى وحيّاً ويختص به الأنبياء .

والأول يختص به الأولياء والأصفياء .

والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال ، يختص به العلماء .

وحقيقة القول فيه ، أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها ، بالأسباب الخمسة التي سبق ذكرها^(١) فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب ، وبين اللوح المحفوظ ، الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة .

وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب ، يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها .

والحجاب بين المرأتين تارة يزال باليد ، وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه ، وكذلك قد تهب رياح الألطاف ، وتنكشف الحجب عن أعين القلوب ، فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام ، فيعلم به ما يكون في المستقبل ، وتتمام ارتفاع الحجاب بالموت . فبه ينكشف الغطاء في البقعة ... وحين يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ؛ يلمع في القلوب من وراء ستر الغيب ، شيء من غرائب العلم . تارة كالبرق الخاطف ، وأخرى على التوالي إلى حد ما ، ودوامه في غاية الدور [.

فهذه الفقرات تدل على أن أساس المعرفة ، سواء معرفة الصوفية والأنبياء ومعرفة العلماء ؛ هو محاذاة مرآة القلب للوح المحفوظ ، وإزالة الحجاب الحائل بينهما . فالعلماء يحاولون لإزالته باكتسابهم . والأنبياء والأولياء تهب رياح الألطاف فتزيله لهم من غير بذل عناء منهم ، ولكن في النهاية بعد إزالة الحجاب تكون الحال

(١) سيأت القول فيها .

عند الطرفين واحدة ، وهى الاطلاع على اللوح المحفوظ .
ويستمر الغزالي فيصرح بما استنتجناه قائلا :

[فلم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم ، ولا في محله ، ولا في سببه] .
أى لأن العلم في الحالين ، هو النقش الذى انطبع في مرآة القلب ، عند
مقابلة مرآة اللوح المحفوظ ، من غير حجاب بينهما .
ولأن محل العلم في الحالين هو القلب .
ولأن سببه في الحالين هو زوال الحجاب .
[ولكن يفارقه من جهة زوال الحجاب] .

أى لأن صاحب الإلهام لا يزيل الحجاب ، بل العناية الإلهية تكفيه مؤونة
ذلك ، بخلاف المكتسب ، فعليه أن يحاول رفع الحجاب وإزالته .
[ولم يفارق الوحي الإلهام فى شيء من ذلك ، بل فى مشاهدة الملك الملقى
للعلم . فإن العلم إنما يحصل فى قلوبنا بواسطة الملائكة .
فإذا عرفت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية ؛
فلذلك لم يحرصوا على دراسة^(١) العلم وتحصيل ما صنعه المصنفون ، والبحث عن
الأفاويل والأدلة المذكورة .

بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ، ونحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق
كلها ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى .

وبمهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره
بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب ، فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى
القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب
حجاب الغيرة ، بلطف الرحمة ، وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية .

فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة ، وإحضار الهمة مع الإرادة
الصادقة ، والتفطن التام ، والترصد بدوام الانتظار ، لما يفتحه الله من الرحمة .
فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم
والدراسة ، والكتابة للكتب ، بل بالزهد فى الدنيا ، والتبرى عن علائقها ، وتفرغ
القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له [.

(١) صرح الغزالي فى « ميزان العمل » بأن التصوف مرحلة تأتى بعد انتهاء مرحلة النظر انظر
ص ٢٢٨ ط دار المعارف وانظر اللمع لأبى نصر السراج ص ٤٠ دار الكتب الحديثة .

ثم لا يكفى الغزالي بالمقارنة التي جاءت عرضاً أثناء هذا الفصل بين علم العلماء وعلم المتصوفة ، فيعقد لذلك فصلاً في نفس الكتاب . ونرى أن نقتبسه هنا لندون ما لنا عليه من ملاحظات ، ولنبين وجوه الاختلاف بين الفصلين .
قال (١) :

[اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس ، لأن القلب أيضاً خارج عن إدراك الحس . وما ليس مدركاً بالحواس ، تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس ، ونحن نقرب ذلك إلى الأفهام الضعيفة بمثالين .

أحدهما :

أنه لو فرضنا حوضاً محفوراً في الأرض ، احتمال أن يساق إليه الماء من فوقه ، بأنهار تقع فيه . ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ، ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر .
فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار .

وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس ، والاعتبار بالمشاهدات ، حتى يمتلئ علماً ؛ ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة . وغض البصر ، ويعتمد إلى عمق القلب ، بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه . حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله .

فإن قلت ، فكيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خال عنه .

فاعلم أن هذا من عجائب أسرار القلب ، ولا يسمح بذكره في علم المعاملة ، بل القدر الذي يمكن ذكره : أن حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ ، بل في قلوب الملائكة المقربين . فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض ، ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة ، فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره ، في اللوح المحفوظ ؛ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة ؛ والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته ، تتأدى منه صورة

أحرى إلى الحس والخيال ، فإن من ينظر إلى السماء والأرض ، ثم يغض بصره ، يرى صورة السماء والأرض في خياله ، حتى كأنه ينظر إليهما ، ولو انعدمت السماء والأرض وبقي هو ، في نفسه ، لوجد صورة السماء والأرض في نفسه ، كأنه يشاهدتهما وينظر إليهما ؛ ثم يتأدى من خياله ، أثر إلى القلب فيحصل فيه حقائق الأشياء ، التي دخلت في الحس والخيال .

والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال ، والحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه خارجاً من خيال الإنسان وقلبه ، والعالم الموجود في نفسه موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ .

فكان للعالم أربع درجات في الوجود .

وجود في اللوح المحفوظ ، وهو سابق في الوجود على وجوده الجسماني . ويتبعه وجوده الحقيقي .

ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي : أعني وجود صورته في الخيال .

ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي : أعني وجود صورته في القلب . وبعض هذه الوجودات روحانية ، وبعضها جسمانية ، والروحانية بعضها أشد روحانية من البعض .

فالقلب يتصور أن يحصل فيه حقيقة العالم وصورته ، تارة من الخواص ، وتارة من اللوح المحفوظ ، كما أن العين يتصور أن يحصل فيها صورة الشمس تارة من النظر إليها ، وتارة من النظر إلى الماء الذي يقابل الشمس ويحكي صورتها ، فهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ ، رأى الأشياء فيه ، وتفجر إليه العلم منه . فاستغنى عن الاقتباس من داخل الخواص ، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض .

ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة عن المحسوسات ، كان ذلك حجاباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ ؛ كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار ، منع ذلك من التفجر من الأرض ؛ وكما أن من نظر إلى الماء الذي يحكي صورة الشمس ، لا يكون ناظراً إلى نفس الشمس .

فإذن للقلب بابان .

باب مفتوح إلى عالم الملكوت ، وهو اللوح المحفوظ ، وعالم الملائكة .
 وباب مفتوح إلى الحواس الخمس ، المتمسكة بعالم الملك والشهادة ، وعالم
 الشهادة والملك أيضاً يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة .
 فأما انفتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس ، فلا يخفى عليك .
 وأما انفتاح بابه الداخلى إلى عالم الملكوت ، ومطالعة اللوح المحفوظ ، فيعلم
 علماً يقينياً بالتأمل في عجائب الرؤيا وفي اطلاع القلب في النوم على ما سيكون في
 المستقبل ، وكان في الماضي ، من غير اقتباس من جهة الحواس .
 فإذا فرق بين علوم الأولياء والأنبياء ، وبين علوم العلماء والحكماء هذا .
 وهو أن علومهم تأتي من داخل القلب ، من الباب المفتوح إلى عالم
 الملكوت ، وعلم الحكماء يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك [.
 ولنا على هذا ملاحظات :

الأولى :

أنه يقرر أن علم الأولياء والصوفية ، يأتي عن طريق اطلاعهم على اللوح
 المحفوظ مباشرة ، وهو المسمى بعالم الملكوت والغيب .
 أما علم الحكماء والعلماء ، فيأتي عن طريق الحواس الناقلة عن عالم الملك
 والشهادة ، وعالم الملك والشهادة يحاكي عالم الملكوت والغيب ، نوعاً من المحاكاة
 لا كل المحاكاة ، كما صرح هو .
 وإذا تكون الصورة المنقوشة في النفس ، المأخوذة عن عالم الملكوت والغيب ،
 وهى علم الأولياء ، مخالفة للصورة المأخوذة عن عالم الملك والشهادة ، بطريق
 الحواس ، وهى علم العلماء ، ضرورة أن عالم الملك والشهادة لا يحاكي تمام المحاكاة
 عالم الملكوت والغيب ، هذا من ناحية .
 ومن ناحية أخرى ، فإن علم الحكماء مأخوذ بواسطة الحواس ، وقد سبق
 للغزالي أن رفع الثقة بها ، ولم يرضها طريقاً صحيحة للوصول إلى المعرفة اليقينية .
 فإذا الغزالي يحوّز الخطأ على الحواس ، حين تنقل صورة العالم المحسوس ،
 أعني عالم الملك والشهادة ، إلى النفس ، حتى على فرض أنه يحاكي عالم الملكوت
 والغيب تمام المحاكاة .

وإذا كان الأمر كذلك فسيكون علم العلماء مخالفاً لعلم الصوفية . لاختلاف
الأصلين اللذين ينقل عنهما العلم ؛ ولاختلاف وسائل النقل .
فكيف جاز للغزالي أن يقول فيما سبق :
[ولم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم] .

الثانية :

أن الغزالي يصرح هنا أن علم الصوفية ينبع من القلب : أعني لا يحتاج إلى
الحواس ، بل تطلع النفس على اللوح المحفوظ ، في حالة تكون الحواس فيها
معطلة تماماً .

أما علم العلماء فإنه يأتي عن طريق الحواس ، فيكون السبب في اكتساب
العلمين مختلفاً ، فكيف جاز للغزالي أن يقول فيما سبق :
[ولم يفارق الإلهام الاكتساب في سبب العلم] .

الثالثة :

أن حصر الغزالي الفرق بين العلمين في سبب زوال الحجاب يفيد — وإن
لم يصرح — أن الحجاب الذي يمنع العلم عن كلا الفريقين واحد ، مع أنه يختلف
على مذهبه تمام الاختلاف ، لأنه بالنسبة للصوفية هي المعاصي التي ترين على
مرآة القلب ، فلا تنطبع صورة اللوح المحفوظ فيها ، وبالنسبة إلى العلماء غفلة
الحواس وعدم تغلغلها في مخبئات الكون .

الرابعة :

أن الغزالي يقول : إن العلماء يزيلون بأنفسهم الحجاب الذي يحول بينهم
وبين العلم ، أما الصوفية فإن رياح الألفاظ تهب فترفع هذا الحجاب من غير
بذل عناء منهم في رفعه . مع أن هذا الحجاب ما دام هو حب الدنيا بالنسبة
إليهم ، فلا بد أن يفرغوا الوسع في إزالته ، وإن ما يبذلونه من العناء في سبيل
رفع حجابهم لأشد بكثير جداً مما يبذله العلماء ؛ لأنه لا بد للصوفية من أن يصلوا
إلى حال ، يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه ودون هذه الحال خرط القتاد .
الحقيقة في نظر الغزالي

وقد مر بنا حديث ما لاقاه الغزالي من أزمة نفسية - حين هم بالدخول في طريقهم - مع أنه من أبطالهم الذين يشار إليهم بالبنان ، فما بالك بعامتهم ؟ . أما العلماء فيكفهم أن يتحللوا بعض الشيء من الشواغل في أوقات خاصة يخلون فيها إلى عقولهم ، وحواسهم . وكتبهم ، وأساتذتهم ، أما فيما عدا هذه الأوقات ، فهم أناس ككل الناس يتزوجون ، ويلتقون بالناس ، ويعاملونهم بالبيع والشراء ، والأخذ والعطاء . وبالجملة يدخلون في فلك الحياة الدائرة ، ويطبق عليهم قانونها العام .

الخامسة :

أن الغزالي في الفصل السابق يقرر أن الفريقين في النهاية بعد سلوك كل مسلكه الخاص به ، يطلع على اللوح المحفوظ ، وهنا يقرر أن الخيالات الحاصلة عن الحواس ، تكون حجاباً للعلماء عن مشاهدة اللوح المحفوظ . وإتماماً للفائدة نسوق باقى النص :

[المثال الثاني :

يعرفك الفرق بين العاملين ، أعنى عمل العلماء ، وعمل الأولياء : فإن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم ، واجتلابها إلى القلب ، وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها ، وتصفيتها وتصقيها فقط . فقد حكى أن أهل الروم وأهل الصين ، تباهاوا بين يدي الملوك ، بحسن صناعة النقش والصور . فاستقر رأى الملك على أن يسلم إليهم صفة . لينقش أهل الصين منها جانباً ، وأهل الروم جانباً ، ويرخى بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على الآخر ؛ ففعل ذلك .

فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر ، ودخل أهل الصين من غير صبغ ، وأقبلوا يجلبون جانبهم ويصقلونه .

فلما فرغ أهل الروم ، ادعى أهل الصين أنهم قد فرغوا أيضاً ، فعجب الملك من قولهم ، وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ ، فقبل وكيف فرغتم

من غير صبح ؟ ! فقالوا : وما عليكم ؟ ! . ارفعوا الحجاب ، فرفعوا ، وإذا بجانبهم يتلألاً منه عجائب الصنائع الرومية ، مع زيادة إشراف وبريق ، إذ كان كالمرآة المجلوة ، لكثرة التصقيل ، فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل .

فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلالته ، وتزكيتة وصفائه ، حتى يتلألاً فيه جليلة الحق بنهاية الإشراف ، كفعل أهل الصين .

وعناية الحكماء والعلماء بالاكتساب ، ونقش العلوم ، وتحصيل نقشها في القلب ، كفعل أهل الروم .

فكيفما كان الأمر فقلب المؤمن لا يموت ، وعلمه عند الموت لا ينمحي ، وصفائه لا يتكدر [.

وقد عده الغزالي فصلاً في كتابه « ميزان العمل »^(١) ، لبيان الأولى من الطريقتين طريق العلماء ، وطريق المتصوفة ، قال فيه :

[فإن قلت : فقد مهدت للسعادة طريقتين متباينتين ، فأيهما أولى عندك ؟ ! فاعلم : أن الحكم في مثل هذه الأمور ، بحسب الاجتهاد الذي يمتضيه حال المجتهد ، ومتمامه الذي فيه .

والحق الذي يلوح لى - والعلم عند الله فيه - أن الحكم بالنفي أو الإثبات في هذه على الإطلاق ، خطأ ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال .

فكل من رغب في السلوك « فقد كبر شأنه »^(٢) ، فالأولى به أن يقتنع بطريق الصوفية ، وهو المواظبة على العبادة ، وقطع العلائق ، فإن البحث عن العلوم الكسبية لتحصل ملكة نابتة في النفس شديد ، ولا يتيسر إلا في عنفوان العمر ، والتعلم في الصغر كالنقش في الحجر ، ومن العناء رياضة الهرم ، وقيل لأحد الأكابر ، من أراد أن يتعلم شيئاً ما يفعل ؟ ! فقال « اغسل مسحاً »^(٣) فعساه يبيض »

وقد خرج من هذا : أن الأولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل ، والاقتصار

(١) ص ٤٩ .

(٢) كذا في الأصل ، وصوابها « بعد كبر سنه » .

(٣) كذا في الأصل .

من العلم على القدر الذى يعرف به العمل ، فإن الأكثر لا ينتبهون لهذا الأمر ، فى عنفوان الشباب .

وإن تنبه فى عنفوان شبابه ؛ نظر إلى طبعه وذكاؤه ، فإن علم : أنه لا يستعد لفهم الحقائق العقلية الدقيقة ، وجب عليه أن يشتغل بالعمل أيضاً ؛ فلا فائدة فى اشتغاله بالعلوم النظرية ، وهم الأكثر من الأقل الذى تتبعناه .

فإن كان ذكياً قابلاً للعلوم ، فإن لم يكن فى بلده أو فى العصر مشغول بالعلوم النظرية ، مترق عن رتبة تقليد من سبقه ، فالأولى به العمل ؛ فإن هذه لا يمكن تحصيلها إلا بمعلم ، فليس فى القوة البشرية فى شخص واحد الوصول إليها إلا قليلاً بطول الزمن .

ولذلك لو لم يكن علم الطب مثلاً صار منسقاً مرتباً ، متقياً بالخواطر المتعاونة فى الأزمنة المتطاولة ، لافتقر أذكى الناس إلى عمر طويل ، فى معرفة علاج علة واحدة ، فضلاً عن الجميع .

والغالب فى البلاد الخلو عن مثل هذا العالم المستقل .

فإذن لم يبق إلا قليل من قایل ، وهو ذكى ، تنبه فى عنفوان عمره لهذا الأمر ، وهو مستعد لفهم العلوم ، وصادف عالماً مستقلاً بالعلوم ، تحقيقاً لا اسماً ، وحسب لا رسماً ، كما ترى من أكثر العلماء .

فهم إما مقاليدون فى أعيان المذاهب ، أو فى أعيان تلك المذاهب وأدلة تلك المذاهب جميعاً ، على الوجه الذى تلقوه من أرباب المذاهب .

ومن قلد أعمى فلا خير فى متابعة العميان واتباعهم .

أو شاب نشأ فى طلب العلم ، وهو ذكى فى نفسه ، وتنبه له بعد الارتياض بأنواع العلوم ، ولكن بهذا النوع من العلم الذى تنبه له :

فمثل هذا الشخص مستعد للطريقتين جميعاً . فالأولى به أن يقدم طريق التعلم فيحصل من العلوم البرهانية ، ما للقوة البشرية إدراكه ، بالجهد والتعلم ، فقد كفى المؤونة فيه بتعب من قبله . فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه ، حتى لم يبق علم من جنس هذه العلوم إلا وقد حصله . فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال عن الخلق ، والإعراض عن الدنيا ، والتجرد لله ، وأن ينتظر فعهاه يفتح له بذلك

الطريق ، ما التمس على سالكى هذه الطريق .

هذا ما أراد - والعلم عند الله - .

وقد يخرج منه أن الصواب لأكثر الخلق : الاشتغال بالعمل ، زمن العمل العلم العمل : أعنى ما يعرف به كلفيته ؛ فإن العلم العمل ليس بأشرف من العمل ، بل هو دونه ، فإنه مراد له : دون العلم الذى يراد منه المعلوم : كالعلم بالله وصفاته ، وملائكته وكتبه ورسله ، والعلم بالنفس وصفاتها . والعلم بملاكو السموات والأرض وغيره .

فهذه العلوم نظرية وليست بعملية ، وإن كان قد ينتفع بها فى العمل على سبيل العرض ، لا على سبيل القصد .

لكون الصواب فى العمل لأكثر الخلق ، استقصاه النبى صلى الله عليه وسلم ، تفصيلاً وتأصيلاً ، حتى علم الخلق الاستنجاء وكلفيته . ولما آل الأمر إلى العلوم النظرية ، أجمل ولم يفصل ، ولم يذكر من صفات الله إلا أنه ليس كمثل شىء ، وهو السميع البصير .

نعم بعد إجمال العلم ، ذكر من تعظيمه وتشريفه وتقديمه على العمل ، ما لا يكاد يحصى ، كقوله : « تفكر ساعة ، خير من عبادة سنة » . وكقوله : « فضل العالم على العابد ، كفضل القمر ليلة البدر » . إلى غير ذلك مما ورد فيه . ثم ذلك العلم المقدم على العمل ، لا يخلو إما أن يكون هو العلم بكيفية العمل ، وهو الفقه وعلم العبادات . وإما أن يكون علماً سواه ، وباطل أن يكون الأول هو المراد لوجهين :

أحدهما : أنه فضل العالم على العابد ، والعابد هو الذى له العلم بالعبادة ، وإلا فهو عابث فاسق .

والثانى : أن العلم بالعمل ، لا يكون أشرف من العمل ، لأن العلم العمل لا يراد لنفسه ، وإنما يراد للعمل ، وما يراد لغيره ، يستحيل أن يكون أشرف منه [.

وواضح أنه قد خلص من هذا الفصل ، بأن الأولى بالخلق جميعاً الاشتغال بالعمل الذى هو طريق المتصوفة فى كسب المعارف والعلوم ، غير أنه رأى نفرًا قليلاً

بل أقل من القليل ، لا بأس أن يشتغلوا بطريق النظار أولاً حتى إذا انتهوا إلى الحد الذى يقف عنده النظار عادة ، عرجوا على طريق المتصوفة ليدركوا عنه ، ما أعياهم إدراكه عن طريق النظر .

وقد عقد فى كتابه الإحياء فصلاً للدفاع عن طريق الصوفية أمام من ناقشوه قائلين^(١) : [إننا لا ننكر وجود هذا الطريق وإمكانه ، وإفضاءه إلى المقصد على الندور ، فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء . ولكننا نستوعر هذا الطريق ، ونستبطن ثمرته ! ونستبعد استجماع شروطه . إذ أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر ، وإن حصل فى حال فثباته أبعد منه ، إذ أدنى وسواس ونخاطر يشوش القلب . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قلب المؤمن أشد تقلباً من القدر فى غليانها » وقال عليه أفضل الصلاة والسلام : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » .

وفى أثناء هذه المجاهدة ، قد يفسد المزاج ، ويختلط العقل ، ويمرض البدن ، وإذا لم تتقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العاوم ، نشبت بالقلب خيالات فاسدة ، تطمئن النفس إليها مدة طويلة ، إلى أن يزول وينقضى العمر قبل النجاح فيها .

فكم من صوفى سلك هذا الطريق ، ثم بقى فى خيال واحد عشرين سنة ، ولو كان قد أتقن العلم من قبل ، لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال فى الحال . فالاشتغال بطريق التعلم أقرب وأوثق إلى الغرض .

وإن ذلك يضاهى ما لو ترك الإنسان تعلم الفقه ، وزعم أن النبى صلى الله عليه وسلم ، لم يتعلم ذلك ، وصار فقيهاً بالوحى والإلهام ، من غير تكرير وتعليم فأنا أيضاً ربما انتهت بى الرياضة والمواظبة إليه .

ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه ، وضيع عمره . بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة ، رجاء العثور على كنز من الكنوز ، فإن ذلك ممكن ولكنه بعيد جداً . فكذا هذا .

فلا بد أولاً من تحصيل ما حصله العلماء ، وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد

ذلك بالانتظار ، لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة .

قال الغزالي في مناقشة هؤلاء :

[بيان شواهد من الشرع ، على صحة طريق أهل التصوف ، في اكتساب المعرفة ، لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد :

اعلم أن من انكشف له شيء ، ولو الشيء اليسير ، بطريق الإلهام والوقوع في القلب ، من حيث لا يدري ؛ فقد صار عارفاً بصحة الطريق ، ومن لم يدرك ذلك من نفسه قط فينبغي أن يؤمن به ، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جداً .

ويشهد لذلك شواهد الشرع ، والتجارب والحكايات .

أما الشواهد فقولته تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم ، فهو بطريق الكشف والإلهام . وقال صلى الله عليه وسلم « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم ، تاه فيما يعلم ، ولم يوفق فيما يعمل ، حتى يستوجب النار » . وقال الله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً » من الإشكالات والشبه « ويرزقه من حيث لا يحتسب » يعلمه علماً من غير تعلم ، ويفطنه من غير تجربة ، وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » قيل نوراً يفرق به بين الحق والباطل ، ويخرج به من الشبهات ، ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يكثر في دعائه من سؤال النور ، فقال عليه الصلاة والسلام « اللهم اعطني نوراً ، وزدني نوراً ، واجعل في قلبي نوراً ، وفي قبري نوراً ، وفي سمعي نوراً ، وفي بصري نوراً حتى قال : في شعري ، وفي بشرتي ، وفي لحمي ودمي وعظامي » وسئل صلى الله عليه وسلم عن قول الله تعالى « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » ما هذا الشرح ؟ ! فقال : « هو التوسعة ، إن النور إذا قذف في القلب ؛ اتسع له الصدر وانشرح » .

وقال صلى الله عليه وسلم لابن عباس « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » وقال علي رضي الله عنه « ما عندنا شيء أسره النبي صلى الله عليه وسلم إلينا ، إلا أن يؤتي الله تعالى عبداً فهماً في كتابه ، وليس هذا بالتعلم » . وقيل في تفسير قوله تعالى « يؤتي الحكمة من يشاء » إنه الفهم في كتاب الله تعالى . وقال تعالى : « ففهمناها سليمان » خص ما انكشف باسم الفهم . وكان أبو الدرداء يقول :

المؤمن من ينظر بنور الله من وراء ستر رقيق ، والله إنه للحق يقذفه الله تعالى في قلوبهم ، ويجريه على ألسنتهم . وقال بعض السلف : ظن المؤمن كهانة . وقال صلى الله عليه وسلم : اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله تعالى . وإليه يشير قوله تعالى : « إن في ذلك لآيات للمتوسمين » وقوله تعالى : « قد بينا الآيات لقوم يوقنون » وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « العلم علمان . فعلم باطن في القلب ، فذلك هو العلم النافع » . وسئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو ، فقال : هو سر من أسرار الله تعالى ، يقذفه الله تعالى في قلوب أحبائه ، لم يطلع عليه ملكاً ولا بشراً .

وقد قال صلى الله عليه وسلم : « إن من أمتي محدثين ، ومعلمين ، ومكلمين وإن عمر منهم » وقرأ ابن عباس رضى الله عنهما « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث » يعنى الصديقين . والمحدث هو الملهم ، والملمهم هو الذى انكشف له في باطن قلبه من جهة الداخل ، لا من جهة المحسوسات الخارجة ، والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف ، وذلك علم من غير تعلم . وقال الله تعالى : « وما خلق الله في السماوات والأرض لآيات لقوم يتقون » خصصها بهم . وقال تعالى : « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » .

وكان أبو يزيد وغيره يقول : ليس العالم الذى يعلم من كتاب ، فإذا نسى ما حفظه صار جاهلاً ، إنما العالم الذى يأخذ علمه من ربه أى وقت شاء ، بلا حفظ ولا درس . وهذا هو العلم الربانى ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وعلمناه من لدننا علماً » مع أن كل علم من لدنه ، ولكن بعضها بوسائط تعليم الخلق ، فلا يسمى ذلك علماً لدنياً ، بل اللدنى الذى يفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج .

فهذه شواهد النقل ، ولو جمع كل ما ورد فيه من الآيات ، والأخبار والآثار لخرج عن الحصر .

وأما مشاهدة ذلك بالتجارب ، فذلك أيضاً خارج عن الحصر ، وظهر ذلك على الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم .

قال أبو بكر الصديق رضى الله عنه لعائشة رضى الله عنها عند موته : إنما

هما أخواك وأختاك . وكانت زوجته حاملاً فولدت بنتاً . فكان قد عرف قبل الولادة أنها بنت .

وقال عمر رضى الله عنه فى أثناء خطبته : يا ساريةُ الجبلَ الجبلَ ، إذ انكشف له أن العدو قد أشرف عليه ، فحذره لمعرفة ذلك . ثم بلوغ صوته إليه من جملة الكرامات العظيمة .

وعن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : دخلت على عثمان رضى الله عنه ، وكنت قد لقيت امرأة فى طريقى ، فنظرت إليها شذراً وتأملت محاسنها ، فقال عثمان رضى الله عنه ، لما دخلت : يدخل على أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه ، أما علمت أن زنا العينين النظر ؟ ! لتوبين أو لأعزرنك ! !
فقلت : أوحى بعد النبى ؟ فقال : لا ، ولكن بصيرة وبرهان ، وفراسة صادقة .

وعن أبى سعيد الخراز قال : دخلت المسجد الحرام ، فرأيت فقيراً عليه خرقتان ، فقلت فى نفسى : هذا وأشباهه كسلٌ على الناس ، فنادانى وقال : والله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه . فاستغفرت الله فى سرى ، فنادانى وقال : وهو الذى يقبل التوبة من عباده ، ثم غاب عنى ولم أره .

وقال زكريا بن داود : دخل أبو العباس بن مسروق ، على أبى الفضل الهاشمى ، وهو عليل ، وكان ذا عيال ، ولم يعرف له سبب يعيش به ، قال : فلما قمت قلت فى نفسى : من أين يأكل هذا الرجل ؟ ! ، قال : فصاح بى يا أبا العباس رُدْ هذه التهمة الدنية ، فإن الله تعالى ألطافاً خفية .

وقال أحمد النقيب : دخلت على الشبلى ، فقال : مفتون يا أحمد ! !
فقلت : ما الخبر ؟ ! قال : كنت جالساً ، فجرى بخاطرى أنك بنجيل^(١) ، فقلت ما أنا بنجيل ، فعاد منى خاطرى وقال : بل أنت بنجيل ، فقلت ما فُتِحَ اليوم على بشىء ، إلا دفعته إلى أول فقير يلقانى . قال : فما استتم الخاطر ، حتى دخل على صاحب المؤنس الخادم ، ومعه خمسون ديناراً ، فقال : اجعلها فى مصالحك . قال : ففقت فأخذتها وخرجت ، وإذا بفقير مكفوف بين يدي مزين يحلق

(١) يخاطب نفسه .

رأسه ، فتقدمت إليه ، وناولته الدنانير ، فقال : اعطها المزين ، فقلت : إن جملتها كذا وكذا ، فقال : أو ليس قد قلنا لك : إنك بخيل !!! ، قال : فناولتها المزين ، فقال المزين : قد عقدنا لما جلس هذا الفقير بين أيدينا أن لا نأخذ عليه أجراً ، قال فرميت بها في دجلة ، وقلت ما أعزك أحد ، إلا أذله الله عز وجل .

وقال حمزة بن عبد الله العلوي : دخلت على أبي الخير التيناني ، واعتقدت في نفسي أن أسلم عليه ، ولا آكل من داره طعاماً ، فلما خرجت من عنده ، إذا به قد لحقني ، وقد حمل طبقاً فيه طعام ، وقال : يا فتى كُـلْ فقد خرجت الساعة من اعتقادك . وكان أبو الخير التيناني هذا مشهوراً بالكرامات .

وقال إبراهيم الرقي : قصدته مسلماً عليه ، فحضرت صلاة المغرب ، فلم يكذب يقرأ الفاتحة مستوياً ، فقلت في نفسي ضاعت ستفرتي ، فلما سلّم خرجت إلى الطهارة ، فقصدني سبع ، فعدت إلى أبي الخير ، وقلت : قصدني سبع ، فخرج وصاح به وقال : ألم أقل لك لا تتعرض لضيفاني ، فتنحى الأسد ، فتطهرت ، فلما رجعت قال لي : اشتغلتم بتقويم الظاهر ، فخفتم الأسد ، واشتغلنا بتقويم الباطن ، فخافنا الأسد .

وما حكى من تفرس المشايخ ، وإخبارهم عن اعتقادات الناس وضمايرهم ، يخرج عن الحصر ، بل ما حكى عنهم من مشاهدة الخضر عليه السلام ، والسؤال منه سماع صوت الهاتف ، ومن فنون الكرامات خارج عن الحصر .

والحكاية لا تنفع الجاحد ، ما لم يشاهد ذلك من نفسه ، ومن أنكر الأصل أنكر التفصيل .

والدليل القاطع الذي لا يقدر أحد على جحده أمران :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب ، وإذا جاز ذلك في النوم ، فلا يستحيل أيضاً في اليقظة ، فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات ، فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر ، لا اشتغاله بنفسه .

الثاني : إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمور في المستقبل ، كما اشتمل

عليه القرآن ، وإذا جاز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، جاز لغيره ، إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل بإصلاح الخلق ، فلا يستحيل أن يكون في الوجود ، شخص مكاشف بالحقائق ، ولا يشتغل بإصلاح الخلق ، وهذا لا يسمى نبياً ، بل يسمى ولياً .

فن آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بأن القلب له بابان :

باب إلى خارج ، وهو الخواص .

وباب إلى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفث في الروح ، والوحي .

فإذا أقر بهما جميعاً ، لم يمكنه أن يحصر العلوم في التعلم ، ومباشرة الأسباب المألوفة ؛ بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلاً إليه [.

* * *

ولم يشأ الغزالي أن يغفل أمر الحجاب الذي ذكر أنه يحول بين القلب وبين اللوح المحفوظ ، وأنه : تارة يزال بالاكْتِسَاب ، وأخرى بهبوب رياح الألفاف ، فعقد له فصلاً خاصاً في الإحياء جاء فيه (١) :

[اعلم أن محل العلم هو القلب ، أعني اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح ، وهي المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء ، وهي بالإضافة إلى حقائق المعلومات ، كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلونات : فكما أن للمتلون صورة ، ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها ، كذلك لكل معلوم حقيقة ، ولتلك الحقيقة صورة ، تنطبع في مرآة القلب ، وتنضح بها . وكما أن المرآة غير ، وصور الأشخاص غير ، وحصول مثالها في المرآة غير ، فكذلك ههنا ثلاثة أمور :

١ — القلب .

٢ — حقائق الأشياء .

٣ — حصول نفس الحقائق وحضورها فيه .

فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء . والمعلوم عبارة

عن حقائق الأشياء . والعلم عبارة عن حصول المثال في مرآة القلب .
وكما أن القبض مثلاً يستدعى قابضاً كاليد ، ومقبوضاً كالسيف ، ووصولاً
بين السيف واليد ، ويسمى قبضاً . فكذلك وصول مثال العلوم إلى القلب ،
يسمى علماً ، وقد كانت الحقيقة موجودة ، والقلب موجوداً ، كما أن السيف
موجود ، واليد موجودة ، ولم يكن اسم القبض والأخذ حاصلًا ، لعدم وقوع السيف
في اليد . نعم القبض عبارة عن وصول السيف بعينه في اليد ، والمعلوم بعينه
لا يحصل في القلب ، فمن علم النار لم تحصل عين النار في قلبه ؛ ولكن الحاصل
حدها وحقيقتها المطابقة لصورتها ، فتمثيله بالمرآة أولى ؛ لأن عين الإنسان لا تحصل
في المرآة ، وإنما يحصل مثال مطابق له ، وكذا حصول مثال مطابق لحقيقة
المعلوم في القلب يسعى علماً .

وكما أن المرآة لا تنكشف فيها الصور لخمسة أمور :
الأول : نقصان صورتها كجواهر الحديد ، قبل أن يدور ، ويشكّل
ويصقل .

الثاني : لخبثه وصدئه وكدورته ، وإن كان تام الشكل .
الثالث : لكونه معدولاً به عن جهة الصورة إلى غيرها ، كما إذا كانت
الصورة وراء المرآة .

الرابع : لحجاب مرسل بين المرآة والصورة .
الخامس : للجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة ، حتى يتعذر بسببه
أن يحاذي بها شطر الصورة وجهتها .

فكذلك القلب مرآة مستعدة ، لأن يتجلى فيها حقيقة الحق في الأمور
كلها ، وإنما خلت القلوب عن العلوم التي خلت عنها لهذه الأسباب الخمسة :
١ - نقصان في ذاته ، كقلب الصبي ، فإنه لا ينجلي له المعلومات لتقصانه .

٢ - لكثورة المعاصي والخبث ، الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة
الشهوات ؛ فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلائه ، فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته
وتراكمه ، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : « من قارف ذنباً فارق عقله »
لا يعود إليه أبداً ، أي حصل في قلبه كدورة لا يزول أثرها ؛ إذ غايته أن يتبعه

بحسنة يحويه بها ، فلو جاء بالحسنة ولم تتقدم السيئة ، لازداد لا محالة إشراق القلب ؛ فاما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة . لكن عاد القلب إلى ما كان قبل السيئة ولم يزد بها نوراً ، فهذا خسران مبين ، ونقصان لا حيلة فيه ، فليست المرأة التي تتدنس ثم تسمح بالمصقلة ، كالتى تسمح بالمصقلة لزيادة جلالها من غير دنس سابق ، فالإقبال على طاعة الله ، والإعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذى يحلو القلب ويصفيه ، ولذلك قال الله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » .

٣ - أن يكون معدولاً به عن جهة الحقيقة المطلوبة ؛ فإن قلب المطيع الصالح وإن كان صافياً ، فإنه ليس يتضح فيه جليلة الحق ؛ لأنه ليس يطلب الحق ، وليس يحاذياً بمرآته شطر المطلوب ، بل ربما يكون مستوعب الهم بتفصيل الطاعات البدنية ، أو بتهيئة أسباب المعيشة ، ولا يصرف فكره إلى التأمل فى حضرة الربوبية ، والحقائق الخفية الإلهية ، فلا ينكشف له إلا ما هو متفكر فيه ، من دقائق آفات الأعمال ونخايا عيوب النفس ، إن كان متفكراً فيها ، أو مصالح المعيشة إن كان متفكراً فيها .

وإذا كان تقييد الهم بالأعمال الصالحة ، وتفصيل الطاعات ، مانعاً من انكشاف جليلة الحق ؛ فما ظنك فيمن صرف الهم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلائقها ، فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقى .

٤ - الحجاب . فإن المطيع القاهر لشهواته ، المتجرد الفكر فى حقيقة من الحقائق ، قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوباً عنه باعتقاد سبق إليه من الصبا على سبيل التقليد ، والقبول بحسن الظن ، فإن ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق ؛ ويمنع من أن ينكشف فى قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد ، وهذا أيضاً حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين ، والمتعصب للمذاهب ، بل أكثر الصالحين المفكرين فى ملكوت السموات والأرض ؛ لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية ، جمدت فى نفوسهم ، ورسخت فى قلوبهم ، وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق .

هـ - الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب ؛ فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالجهول ، إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه ، حتى إذا تذكرها ، ورتبها في نفسه ، ترتيباً مخصوصاً^(١) ، يعرفه العلماء بطريق الاعتبار ؛ فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب ، فتتجلى حقيقة المطلوب لقلبه ؛ فإن العلوم المطلوبة التي ليست نظرية لا تقتنص إلا بشبكة العلوم الحاصلة ؛ بل كل علم لا يحصل إلا من علمين سابقين ، يأتلان ويزدوجان على وجه مخصوص ، فيحصل من ازدواجهما علم ثالث ، على مثال ما يحصل التتاج من ازدواج الفحل والأثني .

ثم كما أن من أراد أن يستنتج رمكة ، لم يمكن ذلك من حمار وبعير وإنسان ، بل من أصل مخصوص من الخيل : الذكر والأثني . وذلك إذا وقع بينهما ازدواج مخصوص . فكذلك كل علم ، فله أصلان مخصوصان ، وبينهما طريق الازدواج ، يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد المطلوب .

فالجهل بتلك الأصول ، وبكيفية الازدواج ، هو المانع من العلم . ومثله ما ذكرناه من الجهل بالجهة التي الصورة فيها ، بل مثاله : أن يريد الإنسان أن يرى قفاه مثلاً في المرأة : فإنه إذا رفع المرأة بإزاء وجهه ؛ لم يكن قد حاذى بها شطر القفا ، فلا يظهر فيها القفا . وإن رفعها وراء القفا وحاذاه ؛ كان قد عدل بالمرأة عن عينه ، فلا يرى المرأة ولا صورة القفا . فيحتاج إلى مرآة أخرى ينصبها وراء القفا ، وهذه في مقابلتها ، بحيث يبصرها ، ويرى مناسبة بين وضع المرأتين ، حتى تنطبع صورة القفا في المرأة الحاذية للقفا ، ثم تنطبع صورة هذه المرأة في المرأة الأخرى التي في مقابلة العين ، ثم تدرك العين صورة القفا .

فكذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة ، فيها ازورارات وتحريفات ، أعجب مما ذكرنا في المرأة ، يعز على بسيط الأرض من يهتدى إلى كيفية الخيلة في تلك الازورارات^(٢) .

(١) يعني بذلك الطريقة المنطقية كما صرح بذلك في معارج القدس ص ١٠٢ .

(٢) يؤخذ منه نظره إلى المنطق أهمية وصعوبة . وقد طرح الفؤاد الوثوق بعلم من لم يكن ملماً للمأدق دقياً ، بمسائل المنطق الرئيسية ، فقال في ص ٧ ج ١ من المستصحب :

فهذه هي الأسباب المانعة للقلوب ، من معرفة حقائق الأمور . وإلا فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق ؛ لأنه أمر رباني شريف ، فارق سائر جواهر الموجودات ، بهذه الخاصية والشرف ، وإليه الإشارة بقوله عز وجل . « إنا عرضنا الأمانة - على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها ، وحملها الإنسان » .

إشارة إلى أن له خاصة تميز بها عن السموات والأرض والجبال ، بها صار مطيقاً لحمل أمانة الله تعالى . وتلك الأمانة هي المعرفة والتوحيد . وقلب كل آدمي مستعد لحمل الأمانة ، ومطيق لها في الأصل ، ولكن يشبطه عن النهوض بأعبائها ، والوصول إلى تحقيقها : الأسباب التي ذكرناها . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم

= ونذكر في هذه المقدمة مدارك العقول ، وانحصارها في الحد والبرهان ؛ ونذكر شرط الحد الحقيقي ، وأقسامها ، على منهاج أوجز ما ذكرناه في كتاب « محك النظر » وكتاب « معيار العلم » وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدمات الخاصة به ، بل هي مقدمة العلوم كلها . ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً .

غير أن هذا التصريح أغضب كثيراً من العلماء ، خصوصاً ابن الصلاح . قال ابن السبكي في كتابه « رفع الحجاب عن مختصر ابن الحجاب » :

« واعلم أن الإمام حجة الإسلام أبا حامد الغزالي - سقى الله عهده - افتتح كتاب المستصفي بقواعد منطقية ، وقال : هذه مقدمة في العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً .

واختلف أهل العلم والدين بعده ، فذكر الشيخ أبو عمرو بن الصلاح ، أنه سمع الشيخ « العباد بن يونس » يحكي عن الإمام « يوسف الدمشقي » أنه كان ينكر هذا القول ويقول : فأبو بكر وعمر وعلان وعلان ، يعني أن أولئك السادة عظمت حظوظهم من العلم واليقين ، ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأشباهها ، ثم أفتى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالمنطق . وقال : هو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرر ، وليس الاشتغال بعلمه وتعلمه ، مما أباحه الشرع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين ، والأئمة المجتهدين ، والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدى بهم من أعلام الأمة وسادتها ، وأركان الملة وقادتها ، قد برأ الله الجميع من معرفة ذلك وأدناسه ، وطهرهم من أوضاره .

وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية ، فن المنكرات المستبشة . وليس بالأحكام الشرعية - والله الحمد - افتقار إلى المنطق أصلاً ، وما يزعمه المنطق المنطق ، في أمر الحد والبرهان ، قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية ، ولقد أرتست الشريعة ونخاض في بحر الحقائق والدقائق علماءها ، حيث لا منطق انتهى وقابله غير واحد » اهـ .

نقلنا عن نسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم ٥٥٥ ؛ خصوصية ، وأوراق الكتاب غير مرقومة ، وهذا النص في الصحيفة الأخيرة من الملزمة الأولى .

« كل مولود يولد على الفطرة ، وإنما أبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه » .
 وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم ،
 لنظروا إلى ملكوت السماء » إشارة إلى بعض هذه الأسباب التي هي الحجاب ،
 بين القلب وبين الملكوت . وإليه الإشارة بما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما
 قال : قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أين الله ؟ ! في الأرض أو في السماء ؟ !
 قال « في قلوب عباده المؤمنين » .

وفي الخبر قال الله تعالى « لم يسغى أرضى ولا سمأى ، ووسغى قلب عبدى
 المؤمن ، اللين الوادع » .

وفي الخبر أنه قيل يا رسول الله ، من خير الناس ؟ ، فقال « كل مؤمن
 محموم القلب » فقيل ، وما محموم القلب ؟ ! فقال « هو التقي النقي ، الذي لا غش
 فيه ولا بغى ، ولا غدر ولا غل ولا حسد » . ولذلك قال عمر رضي الله عنه « رأى
 قلبي ربي » إذ كان قد رفع الحجاب بالتقوى ، ومن ارتفع الحجاب بينه وبين
 الله ، تجلى صورة الملك والملكوت في قلبه ، فيرىجنة عرض بعضها السموات
 والأرض ، أما جملتها فأكثر سعة من السموات والأرض ؛ لأن السموات والأرض
 عبارة عن عالم الملك والشهادة ، وهو إن كان واسع الأطراف متباعد الأكثاف ،
 فهو متناه على الجملة ، وأما عالم الملكوت ، وهى الأسرار الغائبة عن مشاهدة
 الأبصار ، المخصوصة بإدراك البصائر ، فلا نهاية له ، نعم الذى يلوح للقلب
 منه مقدار متناه ، ولكنه بالإضافة إلى نفسه وإلى علم الله لا نهاية له .

وجملة عالم الملك والملكوت إذا أخذت دفعة واحدة ، تسمى الحضرة الربوبية ؛
 لأن الحضرة الربوبية ، محيطه بكل الموجودات ؛ إذ ليس فى الوجود شىء سوى
 الله تعالى وأفعاله ؛ ومملكته وعبده من أفعاله .

فما يتجلى من ذلك للقلب هى الجنة بعينها عند قوم^(١) ، وهو سبب استحقاق

(١) انظر تعريفه للجنة ، واعتباره إياها ما يترامى للقلب ، فإذا ضمنت هذا إلى ما قاله فى هذا
 الفصل نفسه ، من أن القلب هو « اللطيفة الربانية المدركة ، الكائن المجرد » فربما خرج منه أن الجنة أمر
 ليس للجوارح فيه نصيب . وقوله « المخصوصة بإدراك البصائر » واضح أيضاً فى أن الجنة مما لا يدرك بالحس .

الجنة عند أهل الحق ، ويكون سعة ملكه في الجنة ، بحسب سعة معرفته ، وبمقدار ما تجلى له من الله وصفاته وأفعاله .

ولأنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها ، تصفية القلب وتزكيته وجلاءه ، قد أفلح من زكاها .

ومرادُ تزكيته ، حصول أنوار الإيمان فيه . أعني إشراق نور المعرفة ، وهو المراد بقوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » وبقوله « أفمن شرح الله صدره للإسلام ، فهو على نور من ربه ١٩ » .

ولقد لفت نظري من هذه العبارة السابقة قوله « بل كل علم لا يحصل إلا من علمين سابقين » ، فهذه العبارة صريحة في أن تحصيل العلم — سواء في ذلك علم الأنبياء والأولياء ، وسواء في ذلك علم العلماء والحكماء — إنما يكون بواسطة الاستنباط والاستنتاج .

وبمثل ذلك صرح أيضاً في كتابه 'معارج القدس' (١) ، حيث قال « إن العلوم التي ليست ضرورية ، لا تحصل إلا بواسطة الحد الأوسط ، سواء في ذلك العلماء والأنبياء ؛ غاية ما هنالك أن هذا الحد الأوسط ، تارة يطلب ويشاق إليه ، ويعمل كمال الحد في طلبه ؛ وتارة يحصل بالحدس دفعة واحدة » .

وهذا إن صحح بالنسبة للعلماء والحكماء فلن يصح — على مذهبه — بالنسبة للأنبياء والأولياء ، فإن الأنبياء يطلعون على اللوح المحفوظ ، فيرون فيه الحقائق ناصعة ، فليسوا بحاجة إذن إلى الاستنباط والاستنتاج . أليس يقول عنهم فيما مر : « لا يدرون من أين حصل لهم العلم ولا كيف حصل » فما لهم والمنطق إذن !!! وما لهم والاستنباط !!! .

وهل الرجل السوداني الذي ينزل عليه المطر شديداً قويا ، ويدرك ذلك بالمشاهدة والعيان ، يحتاج إلى ما يحتاج إليه المصري من أعمال العقل ومحاولة

= فتأمل . ثم انظر إلى جملة الجنة حثيثين :

إحداهما ، مشاهدة عالم الملك والملكوت ، مشاهدة قلبية .

والأخرى ، ما يكون هذا مقدمة له ، وهو الخطوة بقاء الله ، والقرب منه ، قرباً بالرتبة والشرف ،

لا بالمكان والمسافة .

(١) ص ١٦٠ .

الاستنباط ؟ ! ضرورة بعده عن مواقع الأمطار ، فيضطر إلى أن يقول :

١ - إن النيل سريع متدفق ، وإنه يحمل معه كميات كبيرة من الغرين .

٢ - وهذا راجع إلى كثرة المياه .

إذن فلا بد أن يكون مطر السودان شديداً كثيراً .

كذلك النبي أو الوالى الذى يطلع على اللوح المحفوظ ، فيدرك فيه مثلاً أن العالم محدث ، فهل تكون به حاجة إلى أن يروح فيفتش فى هذا العالم ليشاهد :

١ - أنه متغير من حال إلى حال .

٢ - وإلى أن يقدح زناد فكره ليدرك أن المتغير من حال إلى حال محدث .

ثم يقول : يلزم من ذلك أن العالم محدث .

نعم لا حاجة إلى ذلك وإلا كان مثله مثل السودانى الذى يدرك بالمشاهدة أن المطر شديد قوى ، ثم يهمل تلك المشاهدة ، ويكلف نفسه الرحلة إلى الأراضى المصرية ؛ ليرى أن النيل سريع متدفق ، وأنه يحمل معه كميات كبيرة من الغرين ؛ فيقول يلزم من ذلك أن يكون المطر فى السودان شديداً كثيراً .

وهذا عمل فيه جانب كبير من العبث من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه إهمال للجانب الأقوى ، وجرى وراء الجانب الأضعف .

ولعل مما يخفف من حدة هذا الاعتراض ما ذكره الغزالى فى معارج القدس^(١)

قائلاً :

[فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وكما الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حدساً فى كل شيء ، فيترسم فيه الصورة التى فى العقل الفعال ، إما : دفعة ، وإما قريباً من دفعة ، ارتساماً لا تقليدياً ، بل يقينياً مع الحدود البسيطة ، والبراهين اللائحة ، والدلائل الواضحة] .

فالغزالى لا يكتفى فى معارف الأنبياء ، بأن يدركوا مجرد الصور التى تنطبع فى نفوسهم ، إذ يجوز أن تكون تلك الصور خواطر مشوشة ، وخيالات فاسدة ، فلا بد مع ذلك أن يكونوا مزودين بالدلائل الواضحة ، والبراهين القاطعة .

ولعل هذا هو السبب في اعتبار الغزالي الجاهل بالمنطق ، بعض الحجاب الذى يحول بين الأنبياء والأولياء ، وبين اللوح المحفوظ .

* * *

ولعل مما يخطر بالبال في هذا المقام هذا السؤال : هل الكشف الصوفي في نظر الغزالي طريق لمسائل ما وراء الطبيعة وحدها ؟ أم هو طريق للمسائل الأخرى أيضاً ؟

الواقع أن الغزالي — كما سبق القول — كان معنياً بمسائل ما وراء الطبيعة فقط ، وبعد البحث لم يطمئن إلى طريق يوصل إليها ، سوى الكشف ، حتى العقل نفسه لم يرضه طريقاً لها ، وإن رضيه طريقاً للحقائق الأخرى .

فالذى للغزالي بصدد هذا ، هو النص على أن الطريق الوحيد لمسائل ما وراء الطبيعة هو الكشف ، والنص على أن العقل ثقة فيما عدا ما وراء الطبيعة .

أما أن الكشف الصوفي يصلح لما عدا ما وراء الطبيعة ، فهذا ما ليس للغزالي فيه نص .

غير أنى أستطيع أن أستنبط رأيه في هذه المسألة استنباطاً ، إذ قد قرر في كتابه « الإحياء » أن للعقل طاقة محدودة ، تجعله لا يتسع لكل شيء ، فمن وجهه عنايته مثلاً لعلوم الدنيا ، قلّ حظه من علوم الآخرة ، ومن وجهه عنايته إلى علوم الآخرة ، قلّ حظه من علوم الدنيا ، ولا يستطيع أن يضطلع بصنفي العلوم إلا عقل مؤيد بالوحي والإلهام ، معد لإرشاد الناس وإصلاحهم . كعقل الأنبياء .

قال (١) :

[والعلوم العقاية تنقسم إلى دنيوية وأخروية . فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والنجوم ، وسائر الحرف والصناعات ، والأخروية كعلم أحوال القلب وآفات الأعمال ، والعلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله . وهما علمان متباينان : أعني أن من صرف عنايته إلى أحدهما حتى تعمق فيه ، قصرت بصيرته عن الآخر على الأكثر . . .]

(١) ص ٣١ ج ٨ « الإحياء » .

ولذلك ترى الأكياس في أمور الدنيا وفي علم الطب والحساب والهندسة والفلسفة ، جهالا في أكثر علوم الآخرة ، لأن قوة العقل لا تنفي بالأميرين جميعاً في الغالب ، فيكون أحدهما مانعاً من الكمال في الثاني . . .

فالجمع بين كمال الاستبصار في مصالح الدنيا والدين ، لا يكاد يتيسر إلا لمن رسخه الله لتدبير عباده في معاشهم ومآلهم ، وهم الأنبياء المؤيدون بروح القدس ، المستمدون من القوة الإلهية ، التي تتسع لجميع الأمور ولا تضيق بها [.

هذا ما يقوله الغزالي ، ومعلوم على رأيه أيضاً ، أن الأنبياء يتأقنون معارفهم بطريق الكشف لا بطريق الاستنباط ، فيكون الكشف إذن وسيلة لإدراك الحقيقة من أى نوع .

الفصل الثانى جوهر الحقيقة عند الغزالى

وجود الإله :

يرى الغزالى : أن لهذا العالم موجدآ ، واجب الوجود ، ويستدل على وجوده قائلا^(١) :

[فإن قيل : فما الدليل على أن فى الوجود موجدآ ، واجب الوجود ، يتعلق الكل به ، ولا يتعلق وجوده بغيره ؛ فيكون منتهى الموجودات ، ومن عنده نيل الطلبات ؟ ؟

قلنا : لأن الموجود ، إما أن يكون واجب الوجود ، أو ممكن الوجود . ويمكن الوجود ، لا بد أن يتعلق بغيره ، وجودآ ودوامآ ، والعالم بأسره ممكن الوجود ، فيتعلق بواجب الوجود] .

ثبت إذن عند الغزالى وجود واجب الوجود . وواجب الوجود هو الذى لا يتعلق وجوده بغيره ، ولا يحتاج فى شىء إلى ما عداه ، بل يحتاج إليه كل ما عداه^(٢) . هذا هو الطريق الذى سلكه الغزالى لإثبات واجب الوجود ، فى كتبه المصنون بها على غير أهلها ، وواضح أنه قد عول فيه على النظر فى نفس الوجود . وواضح أيضاً أنه عظيم الشبه بمسلك ابن سينا فى النجاة حيث يقول^(٣) :

[لا شك أن ههنا وجودآ ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن . فإن كان واجبآ ، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإننا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود . . . إلخ] .
ويعلق فى الإشارات على هذا المسلك فيقول^(٤) :

(١) معارج القدس ص ١٩١ .

(٢) معارج القدس ص ١٨٩ .

(٣) ص ٣٨٣ .

(٤) ص ١٤٦ طبعة ليدن .

[تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووجدانيته وبرأته عن الصمات ^(١) إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود .

وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي « سريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

أقول : هذا حكم لقوم . ثم يقول « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

أقول : إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه [.

هذا هو الغزالي الفيلسوف ، أو الشبيه بالفلاسفة .

أما الغزالي الأشعري أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة ، فيقول في إثبات الواجب ^(٢)

[وجوده — تعالى وتقدس — برهانه أنا نقول : كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث . فيلزم منه أن له سبباً .

ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى . ونعني بكل موجود سوى الله تعالى ، الأجسام كلها وأعراضها .

وشرح ذلك بالتفصيل : أنا لا نشك في أصل الوجود ، ثم نعلم أن كل موجود ، فإما متحيز أو غير متحيز ، وإن كل متحيز إن لم يكن فيه اثتلاف ، فنسميه جوهرًا فرداً ، وإن اثتلف إلى غيره ، سميناه جسماً .

وإن غير المتحيز إما أن يستدعى وجوده جسماً يقوم به ، ونسميه الأعراض ، أو لا يستدعيه ، وهو الله سبحانه وتعالى . *

فأما ثبوت الأجسام وأعراضها فعلوم بالمشاهدة ، ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض ، وإن طال فيها صياحه ، وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه ؛ فإن

(١) في نسخة « السمات » .

(٢) ص ١٣ طبع الخانجي .

شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ، إن لم يكن موجوداً ، فكيف نشغل بالحواب عنه ، والإصغاء إليه ؟ ! وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع ، إذ كان جسماً موجوداً من قبل ، ولم يكن التنازع موجوداً .

فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة ، فأما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ، ولا عرض فيه ، فلا يدرك بالحس ، ونحن ندعى وجوده . وندعى أن العالم موجود به وبقدرته ، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس .

والدليل ما ذكرناه فلنرجع إلى تحقيقه ، فقد جمعنا فيه أصليين ، فلعل الخصم ينكرهما ، فنقول له : في أى الأصليين تنازع ؟ !

فإن قال : إنما أنازع في قولك : إن كل حادث فله سبب ؛ فنأين عرفت هذا ؟ !

فنقول : إن هذا الأصل يجب الإقرار به ، فإنه أولى ضرورى في العقل . ومن يتوقف فيه ، فإنما يتوقف ؛ لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ « الحادث » ولفظ « السبب » وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة ، بأن لكل حادث سبباً .

فإننا نعنى بالحادث ما كان معدوماً ، ثم صار موجوداً ، فنقول : وجوده قبل أن يوجد ، كان محالاً أو ممكناً ؟ ! ، وباطل أن يكون محالاً ؛ لأن المحال لا يوجد قط ، وإن كان ممكناً ، فلسنا نعنى بالممكن ، إلا ما يجوز أن يوجد ، ويجوز أن لا يوجد .

ولكن لم يكن موجوداً ، لأنه ليس يجب وجوده لذاته ، إذ لو وجد وجوده لذاته ، لكان واجباً ، لا ممكناً ، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم ، حتى يتبدل العدم بالوجود . فإذا كان استمرار عدمه ، من حيث إنه لا مرجح للوجود على العدم ، فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح .

والحاصل : أن المعدوم المستمر العدم ، لا يتبدل عدمه بالوجود ، ما لم يتحقق أمر من الأمور ، يرجع جانب الوجود على استمرار العدم . وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه ؛ كان العقل مضطراً إلى التصديق به .

فهذا بيان لإثبات هذا الأصل ، وهو على التحقيق شرح للفظ « الحادث »
و « السبب » لا إقامة دليل عليه .

فإن قيل : لم تنكرون على من ينازع في الأصل الثاني ؟ ! وهو قولكم :
إن العالم حادث .

فنقول : إن هذا الأصل ليس بأولى في العقل ، بل نشبته ببرهان منظوم من
أصلين آخرين ، هو أنا نقول : إذا قلنا : إن العالم حادث ، أردنا بالعالم الآن ،
الأجسام والجواهر فقط ، فنقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث . وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث .
ففي أي الأصلين النزاع ؟ ؟

فإن قيل : لم قيل : إن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث ؟ !
قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .

فإن قيل : ادعيتم وجودهما ، ثم حدوثهما ، فلا نسلم الوجود ، ولا الحدوث .
قلنا : هذا سؤال ، قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام ، وليس يستحق
هذا التطويل ، فإنه لا يصدر قط من مسترشد ؛ إذ لا يسترىب عاقل قط ،
في ثبوت الأعراض في ذاته ، من الآلام والأسقام ، والجوع والعطش ، وسائر
الأحوال ، ولا في حدوثها ؛ فكذلك إذا نظرنا إلى أجسام العالم ، لم نسترب في تبدل
الأحوال عليها ، بأن تلك التبدلات حادثة .

وإن صدر من خصم معاند ، فلا معنى للاشتغال به ، وإن فرض فيه خصم
معتقد لما نقوله ، فهو فرض محال ، إن كان الخصم عاقلاً ، بل الخصم في حدوث
العالم ، الفلاسفة ، وهم مصرحون بأن أجسام العالم ، تنقسم : إلى السموات ،
وهي متحركة على الدوام ، وآحاد حركاتها حادثة ، ولكنها دائمة متلاحقة ، على
الاتصال أزلاً وأبداً .

وإلى العناصر الأربعة ، التي يحويها مقعر فلك القمر ، وهي مشتركة في
مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور والأعراض حادثة
متعاقبة عليها أزلاً وأبداً .

وأن^(١) الماء ينقلب بالحرارة هواء ، والهواء يستحيل بالحرارة ناراً ، وهكذا بقية العناصر .

وأنها تمتزج امتزاجات حادثة ، فتكون منها المعادن والنبات والحيوان ، فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبداً ، ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً .

ولمّا ينازعون في قولنا : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فلا معنى للإطناب في هذا الأصل ، ولكننا لإقامة الرسم^(٢) نقول :

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .
أما الحركة ، فحدوثها محسوس ، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ، ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة ؛ وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً ، وكان معدماً للسكون ، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً ؛ لأن القديم لا ينعدم ؛ كما سنذكره في إقامة الدليل على بقاء الله تعالى .

وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم ؛ قلنا : إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك ، أثبتنا شيئاً سوى الجوهر ، بدليل أنا إذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك ، صدق قولنا ، إن كان الجوهر باقياً ساكناً ؛ فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر ، لكان نقيها نقي عين الجوهر . وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه .

وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات ، يزيدنا غموضاً ، ولا يفيدنا وضوحاً .

فإن قيل : فبم عرفتم أنها حادثة ؟ فلعلها كانت كامنة فظهرت .
قلنا : لو كنا نشغل في هذا الكتاب بالفصول الخارج عن المقصود ، لأبطلنا القول بالكمون والظهور ، في الأعراض رأساً ، ولكن ما لا يبطل مقصودنا ، فلا نشغل به .

بل نقول : الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها ، وهما حادثان ،

(١) معطوف على قوله « بأن أجسام العالم تنقسم » .

(٢) أي اتباع الطريق المرسوم .

فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث .

فإن قيل : فلعلها انتقلت إليه من موضع آخر ، فهم عرف بطلان القول :
بانتقال الأعراض ؟ ؟

قلنا : قد ذكر في إبطال ذلك أدلة ضعيفة ، لا نطول بنقلها ونقضها في الكتاب ، ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ، أن نبين أن تجويز ذلك ، لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض ، وحقيقة الانتقال . ومن فهم حقيقة العرض ، تحقق استحالة الانتقال فيه .

وبيانه : أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز ، وذلك يثبت في العقل ، بأن فهم الجوهر ، وفهم الحيز ، وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائداً على ذات الجوهر ، ثم علم أن العرض لا بد له من محل ، كما لا بد للجوهر من حيز ؛ فتخيل أن إضافة العرض إلى المحل كإضافة الجوهر إلى الحيز ، فيسبق منه إلى الوهم ، إمكان الانتقال عنه ، كما في الجوهر .

ولو كانت هذه المقايضة صحيحة ، لكان اختصاص العرض بالمحل ، كوناً زائداً على ذات العرض والمحل ، كما كان اختصاص الجوهر بالحيز ، كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز ؛ ولصار يقوم بالعرض عرض ، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض ، إلى اختصاص آخر ، يزيد على القائم والمقوم به ، وهكذا يتسلسل ، ويؤدي إلى أن لا يوجد عرض واحد ، ما لم توجد أعراض لا نهاية لها .

فلنبحث عن السبب الذي لأجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل ، وبين اختصاص الجوهر بالحيز ، في كون أحد الاختصاصين زائداً على ذات المختص دون الآخر .

فنه يتبين الغلط في توهم الانتقال . والسر فيه أن المحل وإن كان لازماً للعرض ، كما أن الحيز لازم للجوهر ؛ ولكن بين اللازمين فرق . إذ رب لازم ذاتي للشيء ، ورب لازم ليس بذاتي للشيء ؛ وأعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء ، فإن بطل في الوجود بطل به وجود الشيء ، وإن بطل في العقل ، بطل وجود العلم به في العقل . والحيز ليس ذاتياً للجوهر ؛ فإننا نعلم الجسم والجوهر أولاً ، ثم ننظر بعد ذلك في الحيز ، أهو أمر ثابت ؟ ، أم هو أمر موهوم ؟ ؟ .

وتتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل ، ونذكر الجسم بالحس في المشاهدة ، من غير دليل ، فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ، ذاتياً لزيد ، فلم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله ، بطلان جسم زيد ، وليس كذلك طول زيد مثلاً ، لأنه عرض في زيد لا نعقله في نفسه ، دون زيد ، بل نعقل زيداً الطويل ، فعقول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ، ويلزم من تقدير عدم زيد ، بطلان طول زيد ، فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل ، دون زيد ؛ فاخصاصه بزيد ذاتي له ، أي هو لذاته ، لا لمعنى رائد عليه ؛ هو اختصاص ، فإن بطل ذلك الاختصاص ، بطلت ذاته ، والانتقال يبطل الاختصاص ، فتبطل ذاته ، إذ ليس اختصاصه بزيد ، زائداً على ذاته ؛ أعني ذات العرض ؛ بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز ، فإنه زائد عليه ، فليس في بطلانه بالانتقال ، ما يبطل ذاته . ورجع الكلام إلى أن الانتقال ، يبطل الاختصاص بالكل . فإن كان الاختصاص زائداً على الذات ، لم تبطل به الذات ، وإن لم يكن معنى زائداً ، بطل بطلانه الذات .

فقد انكشف هذا ، وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله ، لم يكن زائداً على ذات العرض ، كاختصاص الجوهر بحيزه ؛ وذلك لما ذكرناه : من أن الجوهر عقل وحده ، وعقل الحيز به ، لا الجوهر عقل بالحيز . وأما العرض فإنه عقل بالجوهر لا بنفسه ، فذات العرض كونه للجوهر المعين ، وليس له ذات سواه . فإذا قدرنا مفارقتها لذلك الجوهر المعين ، فقد قدر عدم ذاته . وإنما فرضنا الكلام في الطول ، لفهم المقصود ، فإنه وإن لم يكن عرضاً ، ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة ؛ ولكنه مقرب لغرضنا إلى الفهم ؛ فإذا فهم فلننقل البيان إلى الأعراض .

وهذا التدقيق والتحقيق ، وإن لم يكن لائقاً بهذا الإيجاز ، ولكن افتقر إليه ؛ لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف .

فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين ، وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث ، فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون . وهما حادثان ، وليسا بمنقولين ، مع أن الإطناب ليس في مقابلة خصم معتقد ؛ إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم ، لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدوث العالم .

فإن قيل : فقد بقى الأصل الثانى ، وهو قولكم : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فما الدليل عليه ؟ !

قلنا : لأن العالم لو كان قديماً ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ؛ لثبتت حوادث لا أول لها ؛ وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد ، وذلك محال ؛ لأن كل ما يفضى إلى المحال فهو محال ، ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاث محالات : الأول : أن ذلك لو ثبت ، لكان قد انقضى ما لا نهاية له ، ووقع الفراغ منه وانتهى ، ولا فرق بين قولنا : انقضى ، ولا بين قولنا : انتهى ، ولا بين قولنا : تنهى ، فيلزم أن يقال : قد تنهى ما لا يتناهى . ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى ، وأن ينتهى وينقضى ما لا يتناهى .

الثانى : أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية ، فهى : إما شفع ، وإما وتر ، وإما لا شفع ولا وتر ، وإما شفع ووتر معاً .

وهذه الأقسام الأربعة محال ، فالمنقضى إليها محال ؛ إذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر ، أو شفع ووتر ؛ فإن الشفع هو الذى ينقسم إلى متساويين كالعشرة مثلاً ، والوتر هو الذى لا ينقسم إلى متساويين كالسبعة ؛ وكل عدد مركب من آحاد ، فإما أن ينقسم بمتساويين ، أو لا ينقسم بمتساويين . فإما أن يتصف بالانقسام ، وعدم الانقسام ؛ أو ينفك عنهما جميعاً ، فهو محال .

وباطل أن يكون شفعاً ؛ لأن الشفع إنما لا يكون وترّاً ؛ لأنه يعوزه واحد ، فإذا انضاف إليه واحد ، صار وترّاً . فكيف أعوز الذى لا يتناهى ، واحد ؟ ! ومحال أن يكون وترّاً ؛ لأن الوتر يصير شفعاً بواحد ، فيبقى وترّاً ؛ لأنه يعوزه ذلك الواحد ، فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحد ؟ !

الثالث : أنه يلزم عليه أن يكون عددان ، كل واحد لا يتناهى ؛ ثم إن أحدهما أقل من الآخر ؛ ومحال أن يكون ما لا يتناهى ، أقل مما لا يتناهى ؛ لأن الأقل هو الذى يعوزه شىء ، لو أضيف إليه لصار متساوياً . وما لا يتناهى كيف يعوزه شىء !!!

وبيانه : أن « زحل » عندهم يدور فى كل ثلاثين سنة ، دورة واحدة . والشمس فى كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات « زحل » مثل ثلث عشر دورات الشمس ، إذ الشمس تدور فى كل ثلاثين سنة ، ثلاثين دورة ،

و « زحل » يدور دورة واحدة . والواحد من الثلاثين ثلث عشر .
ثم دورات « زحل » لانهاية لها ، وهي أقل من دورات الشمس ، إذ يُعلم
ضرورة ، أن ثلث عشر الشيء ، أقل من الشيء .
والقمر يدور في السنة ، اثنتى عشرة مرة ، فيكون عدد دورات الشمس ،
مثل نصف سدس دورات القمر .

وكل واحد لانهاية له ، وبعضه أقل من بعض ، وذلك من المحال البين .
فإن قيل : مقدورات الباري تعالى عندكم لانهاية لها ، وكذا معلوماته ؛
والمعلومات أكثر من المقدورات ، إذ ذات القديم تعالى وصفاته معلوم له ،
وكذا الموجود المستتر الوجود ، وليس شيء من ذلك مقدوراً .

قلنا : نحن إذا قلنا : لانهاية لمقدوراتها ، لم نرد به ما نريد بقولنا : لانهاية
لمعلوماته ، بل نريد به أن لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة ، يتأتى بها الإيجاد ؛
وهذا « التأتى » لا ينعدم قط .

وليس تحت قولنا : هذا « التأتى » لا ينعدم ، إثبات أشياء ، فضلاً عن
أنها توصف بأنها متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإنما يقع هذا الخلط ، لمن ينظر في
المعاني من الألفاظ ، فيرى توازن لفظ « المعلومات » و « المقدورات » من حيث
التصريف في اللغة ، فيظن أن المراد بهما واحد ، هيئات ! ! ، لا مناسبة بينهما
ألبتة .

ثم تحت قولنا : المعلومات لانهاية لها ، أيضاً سر يخالف السابق منه إلى
الفهم ؛ إذ السابق منه إلى الفهم ، إثبات أشياء تسمى معلومات لانهاية لها ، وهو
محال ، بل الأشياء هي الموجودات ، وهي متناهية ، ولكن بيان ذلك يستدعى
تطويلاً .

وقد اندفع الإشكال ، بالكشف عن معنى نفى النهاية عن المقدورات .
فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الإلزام .
فقد بانّت صحة هذا الأصل ، وعند هذا يعلم وجود الصانع ، إذ بان القياس
الذى ذكرناه ، وهو قولنا :
« إن العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب » .

وقد أثبت الغزالي بعد ذلك أن هذا السبب قديم باق . . . إلى آخر صفات الألوهية [.

لو رحت تقرأ هذا المبحث في كتب الكلام عند غير الغزالي ، لم تجد كبير فرق ، استمع إلى إمام الحرمين يقول في الإرشاد^(١) :

[باب القول في حدث العالم :

اعلموا أرشدكم الله : أن الموحدين تواطؤوا على عبارات في أغراضهم ، ابتغاء منهم لجمع المعاني الكثيرة ، في العبارات الوجيزة .

فما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعاً ، العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى ، وصفة ذاته .

ثم العالم جواهر وأعراض :

فالجوهر هو المتحيز ، وكل حجم متحيز .

والعرض هو المعنى القائم بالجوهر ، كالألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحياة ، والموت ، والعلوم والإرادات والقدر ، القائمة بالجوهر .

وما يطلقونه ، الأكوان ؛ وهي الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، ويجمعها ما يخص الجوهر بمكان ، أو تقدير مكان .

والجسم في اصطلاح الموحدين ، المتألف ؛ فإذا تألف جوهران ، كانا جسماً ؛ إذ كل واحد مؤلف مع الثاني .

ثم حدث الجواهر ينبنى على أصول ، منها :

إثبات الأعراض .

ومنها إثبات حدثها .

ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر ، عن الأعراض .

ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها : أن الجواهر لا تسبق الحوادث ،

وما لا يسبق الحادث حادث .

فأما الأصل الأول، فقد أنكرته طوائف من الملاحدة، وهو إثبات الأعراض، وزعموا: أن لا موجود إلا الجواهر.

والدليل على إثبات الأعراض: أنا إذا رأينا جوهرًا ساكنًا، ثم رأيناه متحركًا، مختصًا بالجهة التي انتقل إليها، مفارقًا للتي انتقل عنها؛ فعلى اضطرار نعلم: أن اختصاصه بجهته من الممكنات، وليس من الواجبات، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى. والحكم الجائز ثبوته، والجائز انتفاؤه، إذا تخصص بالثبوت، بدلا عن الانتفاء المحرور، افتقر إلى مقتضى يقتضي له الاختصاص بالثبوت، وذلك معلوم أيضًا على البديهية.

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى: من أن يكون نفس الجوهر، أو زائداً عليه. وباطل أن يكون المقتضى نفس الجوهر، إذ لو كان كذلك، لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها، ما دامت نفسه، ولاستحال عليه الزوال عنها، والانتقال إلى غيرها.

فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر. ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدماً؛ إذ لا فرق بين نفي المقتضى، وبين تقدير مقتضى منفي. فإذا صح كون المقتضى ثابتاً، زائداً على الجوهر، لم يخل من أن يكون: مثلاً له، أو خلافاً.

ويبطل أن يكون مثلاً له، فإن مثل الجوهر جوهر، ولو اقتضى جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة، لاستحال اختصاصه بتلك الجهة، مع تقدير انتفاء الجوهر الذي قدر مقتضياً، وليس الأمر كذلك.

ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً، أولى من الثاني. فإذا ثبت أن المقتضى، الزائد على الجوهر، وتقرر أنه خلافه، لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً، أو معنى موجباً.

فإن كان معنى موجباً، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته؛ إذ لو لم يكن له به اختصاص، لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره، والذي وصفناه هو العرض الذي ابتغيناه.

وإن قدر مقدر المخصص فاعلاً، والكلام في جوهر مستمر الوجود، كان ذلك محالاً، إذ الباقي لا يُفْعَل، ولا بد للفاعل من فعل.

فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض . وهو من أهم الأغراض في إثبات حدث العالم .

والأصل الثاني ، إثبات حدث الأعراض . والغرض من ذلك يترتب على أصول ، منها :

إيضاح استحالة عدم القديم .

ومنها استحالة قيام الأعراض بأنفسها .

واستحالة انتقالها .

ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور .

والأولى أن نطرد دلالة في حدث الأعراض ، ونورد هذه الأصول في معرض الأسئلة ، ونثبت المقاصد منها في معرض الأجوبة .

فقول : الجوهر الساكن إذا تحرك ، فقد طرأت عليه الحركة ؛ ودل طروؤها على حدوثها ، وانتفاء السكون بطروئها ، يقضى بحدث السكون ، إذ لو ثبت قدمه لاستحال عدمه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم : أن الحركة كانت كامنة في الجوهر ، ثم ظهرت وانكمن لظهورها السكون .

قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان في المحل الواحد . وكما نعلم استحالة كون الشيء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون . ثم لو ظهرت الحركة مرة ، واستكملت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكمين عليها ، وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضى أحدهما كون الحركة بادية ، ويقتضى الآخر كونها مستكملة خافية ، فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر .

ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين ظهورهما عند ظهور أثرهما ، وكونهما عند حصول أثرهما ، ويتسلسل القول في ذلك .

ثم الحركة توجب كون محلها متحركاً لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن توجب حكمها ، للزم تجويز ذلك أبداً فيها ، وذلك يقلب جنسها ويحيل حقيقة نفسها .

فصل :

فإن قيل : ما الدليل على استحالة عدم القديم ؟ !

قلنا : الدليل عليه ، أن عدمه في وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلي فيه ، وهذا معلوم بطلانه ببداية العقل فلو قدر في وقت مفروض عدمٌ جائزٌ ؛ مع تجويز استمرار الوجود بدلا عنه ، من غير مقتض ، كان ذلك محالاً ؛ إذ الجائز يفتقر إلى مقتضى ، والعدم نفي محض ، يستحيل تعليقه بفاعل مخصص ، ويستحيل أيضاً حمل العدم ، على طريان ضد ، فإن الطارئ ليس هو بمضادة القديم ، أولى من القديم بمنع ما قدر ضدّاً له من الطرو .

ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم ؛ إذ لو قدر لوجود القديم شرط ، لكان قديماً مفتقراً لعدمه — لو قدر — إلى مقتضى ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : أحد أركان الدليل على حدث الأعراض ، مبنى على منع انتقالها ، فما الدليل على منع انتقالها ؟ ! ، إذ للقاتل أن يقول : الحركة الطارئة على جوهر ، منتقلة إليه من جوهر آخر

فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال ، فينبغي أن تقتضى — ما وجدت — انتقال جوهر بها ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر ، للزم طريان حالة عليها ، لا تكون فيها انتقالاً ؛ وذلك قلب بلحسها ، وانقلاب الأجناس محال .

ولو انتقل الانتقال لافتقر إلى انتقال ، ثم كذلك القول في الانتقال المنتقل إلى الانتقال . وذلك يفضي إلى ما لا يتناهى .

فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه ، حدث الأعراض ، والأصول المرتبطة به .
وأما الأصل الثالث ، فهو تبين استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، وعن جميع أضداده ، إن كانت له أضداد ؛ وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ؛ فإن قدر عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

الحقيقة في نظر النزاع

وجوزت الملاحدة ، خلو الجواهر عن جميع الأعراض .
والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيرلى والمادة .
والأعراض تسمى الصورة .

وجوز الصالحى الخلو عن جملة الأعراض ابتداء .

ومنع البصريون من المعتزلة العرو عن الأكوان ، وجوزوا الخلو عما عداها .
وقال الكعبي ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان ، ويمتنع العرو عن الألوان .
وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن الأعراض ، بعد قبول الجواهر لها .
فنفرض الكلام مع الملاحدة في الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة ؛
فلأننا ببديهة العقل نعلم : أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق ، لا تعقل غير
متناسكة ، ولا متباينة .

وما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر في العقل اجتماعها ،
إلا عن افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع . وكذلك إذا طرأ الافتراق
عليها ، اضطربنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع .
وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان ، فإن حاولنا
رداً على المعتزلة ، فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتتين :

أحدهما : الاستشهاد بالإجماع على امتناع العرو عن الأعراض ، بعد
الاتصاف بها .

فنقول : كل عرض باق ، فإنه ينتفى عن محله بطريان ضد فيه ، ثم الضد
إنما يطرأ في حال عدم المنتفى به ، على زعمهم ؛ فإذا انتفى البياض ، فهلا جاز
أن لا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقديم الخلو من الألوان ابتداء .
ونطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض ، ونقول أيضاً : الدال على استحالة
قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها ، وذلك
يفضى لحدته . فإذا جوز الخصم عرو الجوهر عن الحوادث ، مع قبوله لها صحة
وجوازا ، فلا يستقيم مع ذلك دليل ، على استحالة قبول البارئ تعالى ، للحوادث .
والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها .

والاعتناء بهذا الركن حتم ؛ فإن لإثبات الغرض منه يزعم جملة مذاهب الملاحدة .

فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه . ولم يزل دورة للفلك قبل دورة ، إلى غير أول ؛ ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون الفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالده ؛ وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبقة بدجاجة .

فنقول : موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث . لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، على التعاقب في الوجود .

وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول . فلما نفرض القول في الدورة . التي نحن فيها ، ونقول :

من أصل الملاحدة . أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها . وما انتفت عنه النهاية ، يستحيل أن يتصرم بالواجد على إثر الواحد ، فإذا انصرفت الدورة التي قبل هذه الدورات ، أذن انقضاؤها وانتهائها بتناهيها ، وهذا القدر كاف في غرضنا .

فإن قيل : مقام أهل الجنان فيها ، مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها .

قلنا : المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهي آحاداً على التوالي ، وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل ، قضاء بوجود ما لا يتناهي . ويستحيل من كل وجه أن يدخل في الوجود : من مقدورات الباري تعالى . ما لا يتناهي عدده ، ولا يحصره أمد .

والذي يحقق ذلك ، أن حقيقة الحادث ما له أول ، وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض . وليس من حقيقة الحادث ما له آخر .
وضرب المحصلون مثالين في الوجهين فقالوا :

مثال لإثبات حوادث لا أول لها ، قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك قبله درهماً . فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً .

ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك بعده درهماً ، ولا أعطيك درهماً ، إلا وأعطيك بعده ديناراً . فيتصور منه أن يجرى على حكم الشرط .

فإذا ثبت بما ذكرناه :

الأعراض وحدوثها .

واستحالة تعرى الجواهر عنها .

واستنادها إلى أول .

فيخرج من مضمون هذه الأصول ، أن الجواهر لا تسبقها ، وما لا يسبق الحوادث حوادث ، على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار . وهذه اللمع كافية في إثبات حدث الجواهر والأعراض ، ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق .

باب القول في إثبات العلم بالصانع :

إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود ، فالحدث جائز وجوده وانتفاؤه . وكل وقت صادفه وقوعه ، كان من المحوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئثار وجوده عن وقته بساعات .

فلذا وقع الوجود الجائز ، بدلا من استمرار العدم المحوز ؛ قضت العقول ببداهتها ، بافتقاره إلى مخصص مخصصه بالوقوع . وذلك — أرشدكم الله — مستبين على الضرورة ، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر ، والتمسك بسبيل النظر .

ثم إذا وضع افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا . . . إلخ .

وهكذا يستمر إمام الحرمين ليثبت لحدث العالم ومخصصه ما يجب له من صفات الألوهية .

وحدته :

وهذا الموجد للعالم واحد غير متعدد ^(١) لأنه لا يجوز أن يكون شيان كل

(١) ص ١٩٠ معارج القدس .

واحد منهما واجب وجود . كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة . فلا يكون للعالم إلا رب واحد . هو مبدع الكل . ويتعلق به الكل . تعلق الوجود والبقاء . وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين . فم يتميز أحدهما عن الآخر ؟ ! فإن كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولاً . وإن كان بذاتي فيكون مركباً ولا يكون واجب الوجود .

وكما لا يكون متعدد . لا يكون مركباً بأى نوع من أنواع التركيب حتى من ذات وصفات زائدة على الذات .

قال : « (١) فصفات الإله كلها اعتبارات وإضافات وسلوب . وليست زائدة على الذات ، ولا توجب كثرة في الذات » .

وحجته في ذلك . أن المركب بحاجة إلى ما تركب منه : والحاجة تتنافى مع الغنى المطلق . الذى لواجب الوجود . قال (٢) :

« وإذا ثبت أن واجب الوجود . ليس في ذاته كثرة بوجه من الوجوه . ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف . فلا بد أن نثبت الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة . فننزله عن أن يكون له جنس أو فصل . فإن من لا اشتراك له مع غيره فلا فصل له يفصله عن سواه .

ومن هذا يعلم أن جميع أسمائه تعالى . حتى الوجود على سبيل الاشتراك ؛ لا على سبيل التواطؤ . ولا نثبت الصفات على وجه يكون عرضاً كاللون القائم بالخل ، وكعلمنا العارض على الذات ؛ لأن هذا يؤدي إلى تقدم وتأخر وتكثر ، بل نثبت الصفات على وجه الإضافة إلى الأفعال أو على سبيل العلل والأسباب . حتى الوجود لا يراه الغزالي غير الماهية وزائداً عليها فيقول (٣) :

« وواجب الوجود حقيقته وجوده ، ووجوده حقيقته » .

ثم يشرح ذلك ويبرهن عليه فيقول (٤) :

« لا يكون وجوده غير ماهيته . لأن الماهية غير الأنية . والوجود الذى

(١) ص ٧١ من معارج القدس .

(٢) ١٩٣ معارج القدس .

(٣) معارج القدس ص ١٩١ .

(٤) معارج القدس ص ١٨٩ .

الآنية عبارة عنه ، عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، ما كان عارضاً لغيره ؛ إذ ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ، وعلته إن كانت غير الماهية ، فلا يكون واجب الوجود الذى يتعلق به كل الموجودات وإن كانت علته الماهية ، فالماهية قبل الوجود لا تكون علة ؛ لأن السبب ما له وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود .

فثبت أن واجب الوجود ، أنيته ماهيته ، وأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره . ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره ألبتة ، ولا يصل أحد إلى كنه معرفته » .

فالواجب إذن فى نظر الغزالي ، واحد وحدة مطلقة لا تكثر فيه بوجه . وهو فى هذا قوى الشبه بابن سينا حيث يقول فى النجاة^(١) :

« فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه ؛ فقد بينا : أن العلم الذى له ، هو بعينه الإرادة التى له ، وكذلك قد تبين : أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة لكل ، عقلا هو مبدأ لكل ؛ لا مأخوذاً عن الكل ؛ ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شئ . . .

ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا^(٢) الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب .

وليس واحد منها موجباً فى ذاته كثرة ألبتة . . .

فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شئ ، يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه » .

وحيث يقول فى النجاة أيضاً^(٣) : إذ عقد فصلاً طويلاً ، خلص منه بهذه النتيجة « إن وجوب الوجود للواجب هو ماهيته ، فليس له ماهية ينضاف إليها الوجود » .

(١) ص ٤٠٩ طبع الكردى .

(٢) يشير إلى الوجود الذى قال عنه فيما سبق : إنه حقيقة الواجب وبمايته .

(٣) ص ٣٧٥ .

وشبيه بالفارابي حيث يقول في فصوص الحكم^(١).
 « فكل ما هويته غير ماهيته ، وغير المقررات لماهيته ؛ ينتهي إلى المبدأ
 الذي لا ماهية له مباينة للهوية » .
 ويوضح ذلك شارحه بقوله :
 « يعنى أن مبدأ الموجودات ، يجب أن يكون الوجود عين ذاته » .
 هذا هو الغزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة . فاستمع إلى الغزالي الأشعري
 أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول في الاقتصاد^(٢) .
 « أحكام الصفات :

الحكم الأول : أن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات .
 بل هي زائدة على الذات . فصانع العالم تعالى . عندنا . عالم بعلم . وحى بخياة .
 وقادر بقدرة . وهكذا في جميع الصفات .
 وذهبت المعتزلة والفلاسفة ، إلى إنكار ذلك . وقالوا : القديم ذات واحدة
 قديمة . ولا يجوز إثبات ذات قديمة متعددة . وإنما الدليل يدل على كونه عالمًا .
 قادراً . حياً . على العلم والقدرة والحياة .
 ولنعين العلم من الصفات . حتى لا نحتاج إلى تكرير جميع الصفات
 وزعموا أن العالمية حال للذات . وليست بصفة .
 لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين . إذ قالوا : إنه مريد بإرادة زائدة على
 الذات ؛ ومتكلم بكلام هو زائد على الذات ؛ إلا أن الإرادة يخلقها في غير محل ،
 والكلام يخلقه في جسم جماد . ويكون هو المتكلم به .
 والفلاسفة طردوا قياسهم في الإرادة . وأما الكلام فلإنهم قالوا : إنه متكلم
 بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة . إما في النوم
 وإما في اليقظة ؛ ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج ألبة ؛ بل في سمع
 النبي ؛ كما يرى النائم أشخاصاً لا وجود لها . ولكن تحدث صورها في دماغه .
 وكذلك يسمع أصواتاً لا وجود لها ؛ حتى إن الحاضر عند النائم لا يسمع . والنائم

(١) ص ١٢٤ .

(٢) ص ٦٠ .

قد يسمع ، ويهوله الصوت الهائل ويزعجه ، وينتبه خائفاً مذعوراً .
 وزعموا : أن النبي إذا كان على الرتبة في النبوة ، ينتهى صفاء نفسه إلى
 أن يرى في اليقظة صورا عجيبة ، ويسمع منها أصواتاً منظومة ، فيحفظها ؛
 ومن حواله لا يرون ولا يسمعون .

وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة ، وسماع القرآن منهم .
 ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة ، فلا يرى ذلك إلا في المنام .
 فهذا تفصيل مذاهب الضلال ، والغرض إثبات الصفات .

والبرهان القاطع ، هو أن من ساعد على أنه تعالى عالم ، فقد ساعد على أن
 له علماً ؛ فإن المفهوم من قولنا : عالم ، ومن له علم ؛ واحد ؛ فإن العاقل يعقل
 ذاتاً ، ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك ؛ فيكون قد عقل صفة وموصوفاً ،
 والصفة علم مثلاً ، وله عبارتان :

إحدهما : طويلة ، وهو أن تقول : هذه الذات قد قام بها علم .
 والأخرى : وجيزة . أوجزت بالتصريف والاشتقاق ؛ وهى : أن الذات
 عالمة . كما نشاهد شخصاً ، ونشاهد نعلاً ، ونشاهد دخول رجله في النعل ؛
 فله عبارة طويلة ، وهى : أن نقول : هذا الشخص رجله داخلة في نعله .

أو نقول هو متعل . ولا معنى لكونه متعللاً ، إلا أنه ذو نعل .
 وما يظن من أن قيام العلم بالذات ، يوجب للذات حالة . تسمى عالمية ،
 هوس محض ، بل العلم هى الحالة ، فلا معنى لكونه عالملاً ، إلا كون الذات
 على صفة وحال ، تلك الصفة والحال هى العلم فقط . . .

الحكم الثانى فى الصفات : ندعى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ،
 لا يجوز أن يقوم شىء منها بغير ذاته ، سواء كان فى محل أو لم يكن فى محل . .
 الحكم الثالث : أن الصفات كلها قديمة ، فإنها إن كانت حادثة كان القديم
 سبحانه محلاً للحوادث ، وهو محال . أو كان يتصف بصفة لا تقوم به ، وذلك
 لا يظهر استحالة . . .

الحكم الرابع ، أن الأسمى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة ، صادقة عليه أزلاً وأبداً
ويقول في كتابه التهافت^(١) :

« اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة . . . وزعموا : أن ذلك يوجب كثرة . . . » .

فيقال لهم : وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ؟ ! ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة . فما البرهان عليه ؟ ! .

فإن قول القائل : الكثرة محالة في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ؛ يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالاته معلومة بالضرورة . فلا بد من البرهان .
ولهم مسلكان :

الأول :

قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ؛ فلما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر في وجوده ؛ أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ؛ أو يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر . فلما فرض كل واحد مستغنياً ؛ فهما واجبا وجود ، وهذه التثنية المطلقة ، وهو محال .

ولما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ؛ إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ؛ فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علتة ؛ إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن قيل : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولا افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . .
ويقال : الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى
الموصوف كما في حقنا .

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .
فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود ، أنه ليست له علة فاعلة ، فلم قلتم
ذلك ؟

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديمة ، ولا فاعل لها ؛
فكذلك صفته قديمة معها ، ولا فاعل لها .
وإن أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلة ، فهي ليست بواجبة
وجود على هذا التأويل ، ولكنها مع هذا قديمة ، ولا فاعل لها ، فما المحيل لذلك ؟
فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذي ليست له علة فاعلة ولا قابلة ؛
فإذا سلّم أن له علة قابلة ، فقد سلم كونه معلولاً .
قلنا : تسمية الذات القابلة ، علة قابلة ؛ من اصطلاحكم . والدليل لم يدل
على ثبوت واجب وجود بحكم اصطلاحكم ؛ وإنما دل على إثبات طرف ينقطع
به تسلسل العلل والمعلولات ؛ ولم يدل إلا على هذا القدر ؛ وقطع التسلسل ممكن
بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ؛ كما أنه لا فاعل لذاته ؛ ولكنها تكون متقررة
في ذاته .

فليطرح لفظ واجب الوجود ، فإنه يمكن اللبس فيه ؛ فإن البرهان لم يدل
إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتة ، فدعوى غيره تحكم .
فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلة ، يجب قطعه في القابلة ؛
إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل ؛ لزم
التسلسل ؛ كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، وقلنا : إن الصفة في
ذاته ، وليست ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليست
ذاتنا في محل ؛ فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلة مع الذات ، إذ لا فاعل لها ،
كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا

لصفتها ، وأما العلة القابلة ، فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات .
ومن أين يلزم أن ينتفى المحل حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية البرهان ، الداعى إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود ، شئ سوى موجود ليست له علة فاعلة ، حتى ينقطع به التسلسل . فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً .

ومهما اتسع العقل ، لقبول موجود قديم ، لا علة لوجوده ، اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده ، في ذاته وفي صفاته جميعاً .

المسلك الثانى :

قولم : إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخلين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلية في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ؛ وإن كانت دائمة له ؛ ورب عارض لا يفارق ، ويكون لازماً للماهية ؛ ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها .

وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ؛ فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود ؟ ! . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له : أن الذات علة فاعلة له ، وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟ ! .

فإن عبر عنه بالتابع أو العارض ، أو المعلول ، أو ما أراده المعبر ؛ لم يتغير المعنى ؛ إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات ، قيام الصفات بالموصوف ؛ ولم يستحل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قديم ، ولا فاعل له .

فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ، ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكر ...

وربما هولوا^(١) بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا : هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ؛ فلا يكون غنياً مطلقاً ؛ إذ الغنى المطلق من لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة ؛ فإن الصفات الكمال لا تباين ذات الكامل ؛ حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ، ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ ! ، أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ؟ ! وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ؛ فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص . فيقال لا معنى لكونه كاملاً ، إلا وجود الكمال لذاته ، فكذلك لا معنى لكونه غنياً إلا وجود الصفات المنافية للحاجة لذاته . فكيف تنكرون صفات الكمال التي بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبت ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ؛ فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركب ؛ ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً ؛ لأنه مركب . قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موحد ؛ فيقال له : الأول موجود قديم ، لا علة له ولا موحد ؛ فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ولا لصفاته ، ولا إتيان صفاته بذاته ؛ بل الكل قديم بلا علة .

وأما الجسم ، فلأنما لم يجوز أن يكون هو الأول ؛ لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ؛ ومن لم يثبت له حدوث الجسم ، يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً .

وكل مسالكهم في هذه المسألة تخيلات .

ثم إنهم لا يقدرّون على رد جميع ما يشتونه ، إلى نفس الذات ؛ فلمنهم أثبتوا « كونه عالماً » ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود . فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ! ؛ فمنهم من يسلم ذلك ؛ ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته . فأما الأول ، فهو الذي اختاره ابن سينا ، فإنه زعيم : أنه يعلم الأشياء كلها

بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم .

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس . التى لا نهاية لها . عين علمه بنفسه ؟ ! أو غيره ؟ ! .

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبتتم كثرة ، ونقضتم القاعدة .

وإن قلتم : إنه عينه ، لم تتميزوا عن يدعى : أن علم الإنسان بغيره ،

عين علمه بنفسه ، وعين ذاته ، ومن قال ذلك سفه فى عقله [.

ويقول أيضاً فى كتابه التهافت^(١) :

« مسألة فى إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط ، أى هو وجود محض ،

ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ؛ بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره :

والكلام عليه من وجهين :

الأول :

المطالبة بالدليل :

فيقال : بم عرفتم ذلك ؟ ! أبضرورة العقل أو نظره ؟ ! ، وليس بضرورى ،

فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : إنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، ولازماً

لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهذا متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبس ، فى إطلاق لفظ الوجود الواجب ؛

فإننا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة منفية ،

وجودها مضاف إليها ، وإن أحبروا أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة فى

الأسماء ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً من

غير علة فاعلية فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلة فليس كذلك ،

وإن عنوا غيره فهو مسلم ، ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على قطع

تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة ، ممكن ، فليس يحتاج

فيه إلى سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود ، الذى هو تابع لها ؛ فيكون الوجود معلولاً ، ومفعولاً .

قلنا : الماهية فى الأشياء الحادثة ، لا تكون سبباً للوجود ؛ فكيف فى القديم ؟ وذلك إن عنوا بالسبب الفاعل له ؛ وإن عنوا به وجهاً آخر — وهو أنه لا يستغنى عنه . فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ؛ إنما الاستحالة فى تسلسل العلل . فإذا انقطع ؛ فقد اندفعت الاستحالة ؛ وما عدا ذلك لم تعرف استحالاته . فلا بد من برهان على استحالاته .

وكل براهمينهم تحكيمات ؛ مبناها على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنى له لوازم ؛ وتسلم أن الدليل قد دل على « واجب وجود » بالنتج الذى وصفوه ؛ وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة دليلهم فى هذا يرجع إلى دليل نفي الصفات ؛ ونفي الانقسام الجنسى والفصلى ، إذ أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ؛ وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فتكثرة ؛ إذ فيه ماهية وجود .

وهذا غاية الضلال ، فإن الموجود الواحد ، معقول بكل حال ؛ ولا موجود إلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة .

الثانى :

هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول . وكما لا نعقل عدماً مرسلًا ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نعقل وجوداً مرسلًا ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذات واحدة . فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ؟ ! فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود ، فكأنهم قالوا وجود لا موجود ، وهو متناقض . ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولاً ؛ لحاز أن يكون فى العلولات ، وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول فى كونه وجوداً ، لا حقيقة له ولا ماهية ؛ ويباينه فى أن له علة ، والأول لا علة له .

فلم لا يتصور هذا في المعلولات ١٩ ، وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه ١٩ . وما لا يعقل في نفسه ، فبأن تنفى علته لا يصير معقولا ، وما يعقل فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا .

والتناهي إلى هذا الحد في المعقولات ، غاية ظلماتهم ؛ فقد ظنوا : أنهم ينزهون فيما يقولون ؛ فأنهى كلامهم إلى النفي المجرد ؛ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ؛ ولا يبقى مع نفي الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذا لم يضاف إلى ماهية .

فلأن قيل حقيقته ، أنه واجب الوجود ، وهو الماهية . قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفي العلة : وهو سلب لا تقوم به حقيقة ذات . ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ؛ فلتكن الحقيقة معقولة ؛ حتى توصف بأنها لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للواجب إلا هذا .

على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ؛ وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية ١٩ ؟ والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .

ولو أنك قرأت لعلماء الكلام من الأشاعرة هذا المبحث لوجدت رأى الغزالي في كتابيه « الاقتصاد في الاعتقاد » و « تهافت الفلاسفة » يمثل نزعتهم ؛ استمع إلى إمام الحرمين يقول في الإرشاد^(١) :

[باب القول في إثبات العلم بالصفات :

مذهب أهل الحق ، أن الباري سبحانه وتعالى : حي ، عالم ، قادر ؛ له الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقبرة القديمة ، والإرادة القديمة .

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء ، على نفي الصفات] .

ثم يحكى دليل هؤلاء المخالفين فيقول^(٢) :

« ومعلوم نفاة الصفات على طرق :

منها أن قالوا : لو أثبتنا صفات قديمة ، لكانت مشاركة للباري تعالى ، في القدم ، وهو أخص صفات الذات ؛ والاشتراك في الأخص ، يوجب الاشتراك

(١) ص ٤٦ .

(٢) ص ٥٣ .

فيا عداه ، من الصفات ، ومساق ذلك يقضى بكون الصفات آلهة .
وهذا الذى ذكره تعرض للدعوى من غير برهان ، فأما قولهم : الاشتراك
فى الأخص ، يوجب الاشتراك فيما عداه ، فهم فيه منازعون ، ثم لو سلم ذلك لم
جدلا ، نوزعوا فى كون القدم أخص أوصاف البارى تعالى ، ولا يجدون إلى إثبات
ذلك سبيلا . . . [.

ثم يذكر للأشاعة طرقاً ثلاثة لإثبات مدعاهم فيقول^(١) :
« والطريقة الثانية :

أنه نقول : قد ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً ، معلل بالعلم ، والعلة العقلية
مع معلولها ، يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثانى .
فلو جاز تقدير كون العالم عالماً ، دون العلم ، لجاز تقدير العلم ، من غير أن
يتصف محله ، بكونه عالماً . ولا معنى لإيجاب العلم حكمه إلا أنه يلزمه ، فإنه
لا يثبت ، لإثبات القدرة مقدورها .

فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها
لوجوبها ، والعبارات المتداولة بين الأصوليين ، أن تسمية العالم عالماً ، تقتضى
علة موجبة موضوعة للتفاهم ، والميز بين ذات وذات .

فلذا ثبت ذلك شاهداً ، وجب القضاء به غائباً . وإن قالوا : كون العالم
عالماً شاهداً ، إنما يعلل بجوازه ، فقد قدمنا ما يبطل ذلك ، فى النفي والإثبات .
فإن قالوا : كون العالم عالماً غائباً ، على خلاف كون العالم عالماً شاهداً ، وإذا
ثبت حكم معلل بعلة ، فلنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة ، طردا .

قلنا : الوجه الذى يقتضى العلم لأجله شاهداً حكماً ، يقتضيه غائباً . وإذا
اختلف العلمان ، فلا يثبت حكم الاختلاف لحكيمهما ، ومن الوجه الذى تقتضى
العلة معلولها لأجله ، فإن العلم يخالف العلم القديم عندنا ، بكونه حادثاً ، عرضاً ،
مختصاً بمتعلق واحد ، إلى غير ذلك .

والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالماً ، وإنما يوجب من حيث كان

علماء ، وذلك ثابت شاهداً وغائباً ، ثم ما ألزمونا من تباين الحكمين في حكم العلة ، يلزمهم في تباينهما في حكم الشرط [.
ذاته :

يتحدث الغزالي عن ذات الواجب — بعد ما أثبت لها الغنى المطلق والوحدة المطلقة — فيقول^(١) :

[الموجود على قسمين :

إما أن يتعلق وجوده بغيره . بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه .
أو لا يتعلق .

فإن يتعلق سميناه ممكناً .

وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته .

فيلزم من هذا في واجب الوجود ، معرفة أمور :

الأمر الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

الثاني : لا يكون جسماً . لأن الجسم منقسم بالكمية : إلى الأجزاء ؛ فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء ؛ فتكون معلولة . وأيضاً فإن الجسم مركب من المادة والصورة^(٢) . وكل واحد منهما متعلق بالآخر نوع تعلق .

الثالث : أنه لا يكون مثل الصورة ؛ لأنها متعلقة بالمادة ، ولا يكون مثل المادة ؛ لأنها محل الصورة ، ولا توجد إلا معها .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ؛ لأن الماهية غير الأنية ، والوجود الذي الأنية عبارة عنه . عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، ما كان عارضاً لغيره ؛ إذ ما كان عارضاً لغيره ؛ فله تعلق بغيره ؛ وعلمته إن كان غير الماهية ، فلا يكون واجب الوجود ، الذي يتعلق به كل

(١) معارج القدس ص ١٨٩ .

(٢) هذا هو مذهب الفلاسفة الإسلاميين في تركيب الجسم ، تبعاً لأرسطو وهو خلاف مذهب المتكلمين الذين يقولون : إن الجسم مركب من الجوهر والفرد .

الموجودات ، وإن كانت علته الماهية ، فالماهية قبل الوجود ، لا تكون علة ، لأن السبب ما له وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود .
فثبت أن واجب الوجود ، أنيته ماهيته ، وأن وجوب الوجود له ، كالماهية لغيره .

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود ، لا يشبه غيره ألبتة ، ولا يصل أحد إلى كنه معرفته .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به : على معنى أن يكون كل واحد منهما ، علة للآخر ، فيتقابلان . فإن هذا محال .

السادس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على سبيل التضاييف ، لأنه يكون ممكن الوجود .

السابع : أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ، كما لا يكون للبدن الواحد ، إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد ، هو مهدي الكل ، ويتعلق به الكل ، تعلق الوجود والبقاء .

وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين ، فم يميز أحدهما عن الآخر ؟ ! فإن كان بعارض ، فيكون كل واحد منهما معلولاً . وإن كان بذاتي ، فيكون مركباً ، ولا يكون واجب الوجود .

الثامن : أن كل ما سوى واجب الوجود ، ينبغي أن يكون صادراً من واجب الوجود ، كما أن النفس كمال جسم طبيعي آلى ، فكذلك الرب ، موجد الكل ، وبه كمال الكل ، وبقاء الكل ، وجمال الكل] .

[^(١) ومن هذا يعرف : أن جميع ما يهذى به المشبهة : من إثبات الجهات ، والفوقية ، والصورة ، والمكان ، والانتقال ، كله باطل .

وليس البارئ تعالى ، جوهرًا يقبل الأضداد ، فيتغير . ولا عرضاً ، فيسبق وجوده الجوهر . ولا يوصف بكيف ، فيشابه ويضاهى . ولا بكم ، فيقدر ويجزأ . ولا بمضاف ، فيوازي في وجوده ويحاذى . ولا بأين ، فيحاط به ويحوى . ولا بمتمى ، فينتقل من مدة إلى أخرى . ولا بوضع ، فتختلف عليه الهيئات ، وتكتنفه الحدود والنهايات . ولا بجده ، فيشمله شامل . ولا بانفعال فيغير وجوده فاعل .

ولإذا ثبت أن واجب الوجود ليس في ذاته كثرة بوجه من الوجوه ، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف ، فلا بد أن نثبت الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة [.

وشبيه بهذا قول ابن سينا في النجاة^(١) :

[فقد اتضح من هذا : أن واجب الوجود ، ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ، ولا له قسمة ، لا في الكم ، ولا في المبادئ ، ولا في القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث] .

بل قول الغزالي نفسه حكاية عن الفلاسفة في كتابه مقاصد الفلاسفة^(٢) .

[الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، أو لا يتعلق . فإن تعلق سميانه ممكناً ، وإن لم يتعلق سميانه واجباً بذاته ، فيلزم من هذا في ذات واجب الوجود اثنا عشر أمراً .

الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

الثاني : أنه لا يكون جسماً لوجهين :

أحدهما : أن كل جسم ينقسم بالكمية إلى أجزاء ، فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء . فلو قدر عدم الأجزاء لزم عدمه .

والآخر : أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهيولى . فلو قدر عدم الهيولى ، انعدم الجسم . ولو قدر عدم الصورة ، انعدم الجسم .

الثالث : أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة ، لأنها متعلقة بالهيولى ؛ ولو قدر عدم الهيولى التي معها ، لزم عدمها .

ولا يكون أيضاً مثل الهيولى ، التي هي محل الصورة ، التي لا توجد إلا معها ؛ لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة ، ويلزم من عدم الصورة عدم الهيولى ، فلها تعلق بالغير .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ، بل ينبغي أن يتحد أنيته وماهيته ؛

(١) ص ٣٧٢ .

(٢) ص ٥٩ قسم الإلهيات ط صبيح .

إذ سبق أن الماهية غير الآتية ، وأن الوجود الذى هو الآتية ، عبارة عن عارض للماهية ، وأن كل عارض فاعل ، لأنه لو كان موجوداً بذاته ، لما كان عارضاً لغيره . وإذا كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره ؛ إذ لا يكون إلا معه .

وعلة الوجود لا تخلو :

إما أن تكون هي الماهية .

أو غيرها .

فإن كانت غيرها ، فيكون الوجود عارضاً معلولاً ، ولا يكون واجب الوجود . وباطل أن تكون الماهية بنفسها سبباً لوجود نفسها ؛ لأن العدم لا يكون سبباً للوجود ، والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود ، فكيف يكون سبباً له ؟ ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود ، لكانت مستغنية عن وجود ثان .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على معنى كون كل واحد منهما علة الآخر ، فإن هذا فى غير واجب الوجود محال^(١) .

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى العلية ، ولكن على سبيل التضاف .

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ؛ حتى يكون الواجب ند ، ويكون كل واحد مستقلاً بنفسه ، لا يتعلق بالآخر . الثامن : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات .

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير .

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد بغير واسطة ، وإنما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائل .

الحادى عشر : أن واجب الوجود كما لا يقال له : عرض ، لا يقال له :

جوهر .

الثانى عشر : أن كل ما سوى واجب الوجود ، ينبغى أن يكون صادراً عن واجب الوجود على الترتيب ، وأن يكون وجود كل ما سواه منه . . .]

(١) أى ما بالك به فى واجب الوجود ، فإنه أظلم استحالة ؛ لأنه دور ، والدور باطل حتى فى الأمور التى من شأنها الاحتياج ؛ فكيف فهم شأنه التام المطلق !

لو أنك بعد هذا وليت وجهك شطر كتب الغزالي الكلامية لوجدته يقول في التهافت^(١) :

[مسألة في إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام ، في حق العقل بالجنس والفصل] .
وبعد أن يمضي في تعريف مذهبهم ، وتوضيحه يقول :
[والكلام عليه من وجهين .
مطالبة .
وإبطال] .

والفرق واضح في اصطلاح الغزالي بين قوله « مسألة في إبطال قولهم كذا » وبين قوله « مسألة في تعجزهم عن كذا » .

فهو إذا قال في المسألة السابعة مثلاً « مسألة في تعجزهم عن إثبات الصانع » يكون معنى هذا عنده ، أنه يؤمن بثبوت الصانع ، كما يؤمنون ، غير أنه لا يوافقهم في طريقة الإثبات ، ولا يرى منهجهم^١ في البحث كفيلاً بالوصول إلى الغاية المطلوبة .

أما إذا قال في المسألة الأولى مثلاً « مسألة في إبطال قولهم : يقدم العالم » يكون معنى هذا عنده أنه لا يؤمن بالدليل ولا بالممدلول معاً .
فعلى قياس هذا نقول : إن قوله :

« مسألة في إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل » .
يفيد أن يؤمن : بأن الأول — يعنى الإله — يشارك غيره في جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل .

ولعل لهذا شبيهاً عند المتكلمين . قال الرازي صاحب المحصل^(٢) .

[ما هية الله تعالى غير مركبة ، لأنها لو تركبت ، لافتقرت إلى كل واحدٍ من أجزائها ، وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم] .

(١) ص ١٦١ .

(٢) ص ١١١ طبع الخالجي .

وقد علق الطوسي على هذا بقوله :

[أقول : الماهية المعراة عن الوجود والعدم ، كيف يعقل إمكانها ؟ فإن
الإمكان نسبة بين الماهية والوجود] .

فكان الطوسي لا يرى بأساً في أن تكون ماهية الله مركبة ، لأن الإمكان
الذي يخشى لحوقه لها من القول بتركبها ، غير لازم ، على ما بينه هو .
وقال عضد الدين الإيجي وشارحه السيد^(١) :

[المقصد الثاني : في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات : إليه ذهب نفاة
الأحوال ، قالوا : والمخالفة بينه وبينها^(٢) ، لذاته المخصصة ، لا لأمر زائد عليه ،
وهو مذهب الشيخ الأشعري ، وأبي الحسين البصري ، فإنيهما قالوا : المخالفة
بين كل موجودين من الموجودات ، إنما هي بالذات ، وليس بين الحقائق
اشتراك ، إلا في الأسماء والأحكام ، دون الأجزاء المقومة ، وعلى هذا فهو
منزه عن المثل ، المشارك في تمام الماهية « والند » الذي هو المثل المساوي « تعالى
عن ذلك علواً كبيراً » . وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات ،
في الذاتية والحقيقة « وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة : الوجوب ،
والحياة ، والعلم التام ، والقدرة التامة » . .] .

وقد يدهش القارئ أن يجد الغزالي المتكلم قد خرج هذه المرة على أشعريته ،
فقرر تركيب ماهية الواجب ؛ مع أنه ليس مذهب الأشاعرة ، بل مذهب المعتزلة ،
ولقد تزول دهشته حين يعلم أن كتاب التهافت الذي ورد فيه القول بما يخالف
مذهب الأشاعرة ، مسرح يشترك في القيام بأدواره جماعات المتكلمين على
اختلاف مشاربهم ، وذلك لأنه جعل منهم جميعاً معسكراً واحداً ، تجاه معسكر
الفلاسفة ، استمع إليه يقول^(٣) :

« فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً ، بالإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب
المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية .

(١) ص ٤٧٠ للنسخة المخرجة عن الحواشي .

(٢) يعني بين ذاته وبين سائر الذوات .

(٣) ص ٤٢ .

ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل اجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد .

علمه :

[١] وثبت أنه عالم ، لأنه مجرد عن المادة ، ووجوده لذاته ، وما يكون واحداً بريئاً عن المادة ، تكون ذاته حاصلة له ، فيكون عالماً بذاته ، لا يعزب عنه ذاته .

وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة . وذلك لأن الإنسان إذا علم نفسه ، فعلومه أهو غيره ؟ أو عينه ؟ .

فإن كان غيره ، فإنه لم يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن كان معلومه ، هو عينه ، فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ، فقد اتحد العالم والمعلوم .

فكذلك فافهم في الباري جل جلاله .

وكما أن العالم هو المعلوم ، فكذلك العلم هو المعلوم كما أن الحس هو المحسوس لأن المحسوس هو الذي انطبع في الحاس ، لا الخارج . فكذلك العلم هو المعلوم ، وإنما تختلف العبارات بـ « العلم » و « العالم » و « المعلوم » .

وتبين منه أنه عالم بجميع أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ، لأنه يعلم ذاته ، فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه ، لأن ذاته مجرد لذاته .

وذاته مبدأ ومبدع لجميع الموجودات . وهو فياض يفيض الوجود على الكل ، فيعلم ما يوجد ويبتغ ذاته .

وكثرة المعلوم المتعدد لا تؤدي إلى كثرة في ذاته ، لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات ، وإجالة الفكر والنظر .

وذاته فياضة للعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علماً .

فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه .

وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو .

وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة ، وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً ، يستحيل أن يعلم وقوعه ، أو لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان . ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ، ولكن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بسببه ، فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً . فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ؛ قطعنا بوجود ذلك الشيء .

والأول الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن الكل يرتقى إليه في سلسلة الترقى . فلما كان عالماً بترتيب الأسباب ، كان عالماً بالكل : أسبابها ونتائجها .

فتزه علمه عن الحس والخيال ، والتكثير والتغير ؛ ثم بعد ذلك فافهم علمه [ويقول في موضع آخر ^(١) :

« إن انفس لا يعزب ذاته عن ذاته .

وإذا كان في الوجود من مبدعاته ، ما يكون بهذه الصفة ، فما تقول في موجود ينال به كل حق وجوده ؟ ! . فإن كل حق من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق ، متفق واحد غير مشار إليه . فكيف القيوم على الملكوت .

وإذا كانت النفس لا تعزب ذاته عن ذاته ، مع أنه ليس بواحد صرف ؛ فالواحد الحق الذي لا يحوم حول وحدانيته التكثير والتجزى والتثنى ، أولى بأن لا يعزب ذاته عن ذاته ، فيكون عالماً بنفسه ، وعالماً بجميع ما أبدعه واخترعه وأوجده وكونه . لا تأخذه سنة ولا نوم] .

وهذا الذي يراه الغزالي في العلم الإلهي ، قوى الشبه بما يراه هو للفلاسفة في كتابه « مقاصد الفلاسفة » ^(٢) .

[وبرهان كونه عالماً بذاته ، أن تعرف معنى قولنا : إن الشيء عالم ما هو ؟ ! وإن معنى قولنا : إنه علم ومعلوم ما هو ؟ ! .

(١) ١٩٢ .

(٢) ص ٧١ قسم الإلهيات .

وسأقَى فى كُتاب النفس من الطَّبِيعِيات : أنَ النفسَ منا تُشعرُ بِنفسِها وبغيرِها وتُعلمُه . ومعنى كونه عالماً ، أنه موجود برىء عن المادَّة . ومعنى كونه الشَّيءَ معقولاً ، ومعلومًا ؛ أنه مجرد عن المادَّة . فهُما فرضُ حلولٍ مجردٍ فى برىء ، كان الحالُ علمًا ، وكان المحلُ عالماً ، إذ لا معنى للعلم ، إلا انطباعُ صورةٍ مجردةٍ من المواد ، فى ذاتٍ هى بَرِيَّةٌ عن المواد .

فَيَكُونُ المنطِيعُ علمًا ، والمنطِيعُ فيه عالماً . ولا معنى للعلم ، إلا هذا . . . ثم الإنسان إنما علم بنفسه ؛ لأن نفسه مجردة ، وهو ليس غائباً عن نفسه ، حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ، ليعلمه ؛ بل نفسه حاضر لنفسه ، وذاته غير غائب عن ذاته . فكان عالماً بنفسه .

وقد سبق أن واجب الوجود برىء عن المواد : أشد من براءة النفس الإنسانية ، لأن النفس تتعلق بالمادَّة ، تعلق الفعل فيها ، وذات الأول — كما سنبين — منقطع العلائق عن المواد ؛ فذاته حاضر فى ذاته : ويكون بالضرورة عالماً بذاته ؛ لأن ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته اليربئة ، والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة فقط .

إن علمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة ، بل هو ذاته . وبيانه أن تقدم عليه مقدمة ، وهى أن كل ما يعرفه الإنسان ، إما أن يكون معلوماً له بمشاهدته فى نفسه بحس ظاهر ؛ أو بحس باطن . وإما أن لا يكون معلوماً ، ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايسة إلى شئ مما ثبت فى مشاهدته فى نفسه ؛ فما لم يشاهد من نفسه له نظيراً بوجه ما ؛ لم يمكن تعريفه .

فلذا ثبت هذا فنقول : لا يعرف الإنسان هذا فى حق الإله ، إلا بمقايسة إلى نفسه : فإنه يعلم نفسه ، فعلمه غيره ؟ ! أو هو عينه ؟ ! . فإن كان غيره ؛ فهو إذن لا يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن كان معلومه هو عينه ؛ فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ؛ فقد اتحد العالم والمعلوم .

فيقيم الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضاً ؛ لتحتى إذا جعلنا المعلوم أصلاً ، وبيننا أن العلم هو عين المعلوم ، وأن العالم أيضاً هو عين المعلوم — كما سبق —

لزم منه بالضرورة ، أن لكل مبدأ واحداً لا كثرة فيه .

ودليل أن العلم هو المعلوم ، وكذلك الحس هو المحسوس ، أن الإنسان يكون محسناً ، باعتبار ما انطبع في عينه من صورة المبصر المحسوس ومثاله ، فهو مدرك لذلك الأثر المنطبع فيه ، ومحس له فقط . أما الشيء الخارج . فهو مطابق لذلك الأثر ، وسبب حصول الأثر حصوله . والثاني^(١) هو المدرك دون الأول ، بل الملاقى لك ما حصل في ذاتك . والحس عبارة عن ذلك الأثر المحسوس . والمحسوس الأول هو ذلك الأثر أيضاً ، فالحس والمحسوس واحد . وكذا العلم هو نفس المعلوم ومثاله المطابق له ، وهو المدرك المعلوم ، أعني المثال الذي ينطبع في النفس . وأما الموجود الخارج فمطابق له ، وسبب لحصوله في النفس . فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة .

فإذا ثبت أن المعلوم مهما كان ، نفس العالم ؛ اتحد العلم والعالم والمعلوم . فإذاً الأول عالم بنفسه ، وعلمه ومعلومه هو ؛ وإنما تختلف العبارات ، باختلاف الاعتبار .

فن حيث إن ذاته برىء عن المادة . وأن ذاته مجردة ، غير غائبة عنه ؛ فهو عالم .

ومن حيث إن ذاته مجردة لذاته البريئة ؛ فهو معلوم .

ومن حيث إن ذاته . لذاته وفي ذاته . وغير غائب عن ذاته ؛ فهو علم بذاته . وهذا كله لأن العلم يستدعي معلوماً فقط ، فأما أن يكون ذلك المعلوم ، هو غير العالم ، أو عينه ، فلا يوجب العلم فيه تفصيلاً .

والأول^(٢) عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها . فلا يغرب عن علمه شيء

وبيانه : أنه ثبت أنه يعلم ذاته . فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه . لأن ذاته مجردة لذاته ، مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته . وحقيقته أنه وجود محض ، هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض ، والماهيات كلها على ترتيبها .

(١) يعني بالثاني ما عبر عنه بـ « الأثر » .

(٢) ص ٧٤ .

فإن علم نفسه مبدأ لها ، فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته .
 وإن لم يعلم نفسه مبدأ ، قلم يعلم نفسه على ما هو عليه ، وهو محال .
 لأنه إنما علم ذاته ؛ لأن ذاته ليس غائباً عن ذاته ، وهما مجردان - أعني
 ذاته باعتبارين - وهو كما هو عليه مكشوف لذاته .

فالواحد منا إذا علم ذاته ، يعلمه حياً قادراً لا محالة ؛ لأنه كذلك . فإن
 لم يعلم كذلك ، لم يكن علمه على ما هو عليه .
 فالأول أيضاً يعلم ذاته مبدأ لكل ، فينطوى العلم بالكل : تحت علمه
 بذاته ، على سبيل التضمن لا محالة .

وهو^(١) كما يعلم الأجناس الأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة ، وإن كنا
 نحن لا نعلمها ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً ، يستحيل أن يعلم وقوعه أو
 لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون^٢ ،
 ويمكن أن لا يكون . فإن علمنا أنه لا بد أن يكون غداً مثلاً قدوم زيد ؛ فقد
 صار واجباً أن يكون ، وبطل قولنا : إنه كان ممكناً أن لا يكون .
 فإذا كان الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الإمكان ؛ فلا يتصور أن يعلم أنه واقع
 أو غير واقع .

وإكن قد ذكرنا أن كل ممكن في نفسه ؛ فهو واجب بسبب .
 فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً لا ممكناً .
 وإن علمه عدم سببه ؛ كان عدمه واجباً لا ممكناً .
 فإذا كانت الممكنات باعتبار السبب واجبة ؛ فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء
 واحد ، وعلمنا وجودها ؛ قطعنا بوجود ذلك الشيء .

كما أن وجدان زيد غداً كنزاً ، ممكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون .
 فإذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكنز ، زال الشك ؛ مثل أن
 نعرف أنه لا بد أن يجري في داره ، سبب يزعجه ، ويوجب خروجه من الدار
 في طريق كذا ، وأن يسير على خط كذا ، ويعلم أن على ذلك الخط كنزاً ،

(١) ص ٧٨ قسم الإلهيات من كتاب المقاصد .

غطى رأسه بشيء خفيف ، لا يقاوم ثقل زيد ؛ فيعلم أنه لابد وأن يعثر عليه ؛ لأن ذلك صار واجباً ، باعتبار فرض وجود أسبابه .

والأول سبحانه وتعالى ، يعلم الحوادث بأسبابها ؛ لأن العال والأسباب ، ترتقى إلى واجب الوجود .

فكل حادث ويمكن ، فهو واجب ؛ لأنه لو لم يجب بسببه ؛ لما وجد . وسببه أيضاً واجب ، إلى أن ينتهى إلى ذات واجب الوجود ؛ فلما كان هو عالماً بترتيب الأسباب ؛ كان عالماً لا محالة بالمسببات [.

وقوى الشبه بما يراه ابن سينا نفسه فى النجاة حيث يقول (١) :

[وإذا قد ثبت واجب الوجود ؛ فنقول : إنه بذاته ، عقل ، وعقل ،

ومعقول .

أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود ، بما هي طبيعة الوجود ؛ وطبيعة أقسام الوجود ، بما هي كذلك ؛ غير ممتنع عليها أن تعقل ، وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت فى المادة ، أو مكتوفة بعوارض المادة ؛ فإنها من حيث هي كذلك ، محسوسة أو متخيلة .

وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود ، إذا مجرد عن هذا العائق ؛ كان وجوداً وماهية معقولة ؛ وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ؛ فهو بذاته معقول . والأول الواجب الوجود ؛ مجرد عن المادة وعوارض المادة .

فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له ، أن هويته المجردة ؛ لذاته ؛ فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له ، أن ذاته لها هوية مجردة ؛ هو عاقل ذاته .

فإن المعقول ، هو الذى ماهيته المجردة ، لشيء .

والعاقل ، هو الذى له ماهية مجردة ، لشيء . وليس فى شرط هذا الشيء

أن يكون هو آخر ؛ بل شيء مطلقاً . والشيء المطلق ، أعم من : هو ، أو غيره

— كما سنوضح — .

فالأول ، لأن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل .

ربما ماهيته مجردة لشيء ، هو معقول . وهذا الشيء هو ذاته .
فهو عاقل . بأن له الماهية المجردة ، التي لشيء هو ذاته .
ومعقول ، بأن ماهيته المجردة ، هي لشيء هو ذاته .
فكل من تفكر قليلا ؛ علم أن العاقل يقتضى شيئا معقولا ؛ وهذا الاقتضاء ،
لا يتضمن : أن ذلك الشيء : آخر ، أو هو ...
وبهذا يتبين أنه ليس يقتضى العاقل ، أن يكون عاقل شيء آخر . بل كل
ما يوجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .
وكل ما هو ماهية متجردة ، توجد لشيء ، فهو معقول .
وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة
تتصل بها ولا تفارقها ؛ فهي بذاتها عاقل ومعقول [.
وحيث يقول^(١) :

[الواجب ؛ مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ
للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة ، بأنواعها أولاً ، وبتوسط
ذلك ، بأشخاصها . . .
فأما كبنية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ؛
عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .
ولا شيء من الأشياء يوجد ، إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه — وقد
بيننا هذا — فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها ، إلى أن توجد عنها الأمور
الجزئية .

فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها : فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من
الآزمئة ، وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك : ولا يعلم هذه] .
هذه هي معالجة الغزالي للعلم ، إثباتاً وتصويراً ، على ما تفيدته كتبه المفضون
بها ، على غير أهلها . وقد رأيت إلى أي حد تلتقى بصنيع الفلاسفة .
انظر إلى الغزالي الأشعري أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة ، حيث يعالج نفس
الموضوع يقول^(٢) :

(١) أيضاً في النجاة ص ٤٠٣ .

(٢) ص ٤٦ الاقتصاد .

[ندعى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات : الموجودات ، والمعدومات .
فإن الموجودات منقسمة إلى : قديم وحادث .
والقديم ذاته وصفاته .

ومن علم غيره ، فهو بذاته وصفاته أعلم ، فيجب ضرورة أن يكون عالماً
بذاته وصفاته : إن ثبت أنه عالم بغيره .

ومعلوم أنه عالم بغيره ؛ لأن ما يطلق عليه اسم الغير ، فهو صنعه المتقن ،
وفعله الحكيم المرتب . وذلك يدل على علم الصانع سبحانه ، كما يدل على قدرته
— على ما سبق — : فإن من رأى خطوطاً منظومة ، تصدر على الاتساق من
كاتب ، ثم استراب في كونه عالماً بصناعة الكتابة ؛ كان سفيهاً في استرابته .
فاذن قد ثبت أنه عالم بذاته ، وبغيره] .

ويقول^(١) :

« إن الصفات ليست هي الذات ، بل هي زائدة على الذات : فصانع العالم
تعالى عندنا . عالم بعلم . وحى بحياة ، وقادر بقدرة ، وهكذا في جميع الصفات] .

ويقول^(٢) :

[وهذه الصفات كلها قائمة بذاته] .

ويقول^(٣) :

[والصفات كلها قديمة] .

ويقول في التهافت^(٤) :

[وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق علم الواجب بغيره ، يرجع إلى فنين :
الفن الأول :

أن الأول موجود لا في مادة ، وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض ،
وكل ما هو عقل محض : فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن إدراك

(١) ص ٦٠ .

(٢) ص ٦٤ .

(٣) ص ٦٥ .

(٤) ص ١٧٩ .

الأشياء كلها ، التعلقُ بالمادة ، والاشتغال بها .
ونفس الآدمي ، مشغولة بتدبير المادة — أى البدن — فإذا انقطع شغله
بالموت ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية إليه
من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق المعقولات كلها .

ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ
عنهم شيء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة لا فى مادة .
فنقول : قولكم : إن الأول موجود لا فى مادة ، إن كان المعنى به ، أنه
ليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص
بجهة ، فهو مسلم .

فيبقى قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ؛ فإذا يعنى بالعقل ؟
إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ؛ فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ،
فكيف أخذته فى مقدمات قياس المطلوب ؟ .

وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من
الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره ، فيقال :
ولم ادعيت هذا ؟ وليس ذلك بضرورى ، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر
الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً ؟

وإن كان نظرياً فما البرهان عليه ؟

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء المادة ، ولا مادة .

فنقول : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط [.
ويقول فى التهاافت أيضاً ^(١) :

[فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدءاً للكل ،
فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدءاً ؛ فإنه
حقيقة ذاته .

ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدءاً لغيره ، إلا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن
واللزوم ، ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ،

ولأنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة .
والجواب من وجوه .

الأول :

أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأً تحكماً ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط ،
فأما العلم بكونه مبدأً ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة للذات ويجوز
أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافتها . ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته
وكان له وجود مبدئية . وهما شيان :

وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولاً إلى أن يعلم لأن
كونه معلولاً إضافة له إلى علته ، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله . فالإلزام
قائم في مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدأً ، إذ فيه علم بالذات وبالمبدئية ، وهى
الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات . بالدليل
الذى ذكرناه ، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن
أن يتوهم العلم بالذات : دون العلم بالذات ؛ لأن الذات واحدة .

الوجه الثانى :

هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ؛ فإنه
مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ؛ كان له معلومان متغايران ،
وكان له علم بهما ، وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد
المعلومين الفصل عن الآخر فى الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ؛
إذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون
الآخر ، وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً .

فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثانى .

ثم ليت شعرى !!! كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة ، فى انسموات ولا فى الأرض . إلا أنه يعرف الكل بنوع
كلى . والكليات المعلومة له لا تنتهى ؛ فيكون العلم المتعلق بها - مع كثرتها

وتغايرها — واحداً من كل وجه .

وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ؛ احترازاً عن ازوم الكثرة ، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ، ثم باينهم في إثبات للعلم بالغير !!! .

ولما استحي أن يقول : إن الله تعالى ، لا يعلم شيئاً أصلاً ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعلم نفسه وغيره ؛ فيكون غيره أشرف منه في العلم ، ترك هذا ، حباً من المذهب ، واستكفاً منه ، ثم لم يستح من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل وبجميع الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد . وهو عين التناقض الذي استحيين منه سائر الفلاسفة ، لظهور التناقض فيه ، في أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه .

وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله [.

هذا ، وإن للغزالي نصاً حول العلم الإلهي ، أراه قوى الشبه : بنص لابن سينا أزعج العلماء ، وقاموا له وقعدوا ، وظنوه افتئاتاً على الذات الأقدس .
أما نص ابن سينا فهو قوله في الإشارات^(١) :

[إشارة :

الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ ، نوعه في شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه ، بسبب توافي أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعقلها ، كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها ، الذي يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله أو يقع بعده .

بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئياً ، يعرض عند حصول القمر — وهو

(١) ص ١٨٢ طبع ليدن .

جزئى ما — وقت كذا — فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع . وإن كان معقولا على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل يعقل ، أن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين ، فى وقت معين ، من زمان أول الحالين محدود ، عقله ذلك أمر ثابت ، قبل كون الكسوف ، وبعده .

تنبيه وإشارة :

قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسود الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متغيرة غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم ، استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته ، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافته إلى أمر كلى ، من تحريك أجسام بحال ما مثلاً ، لزوماً أولياً ذاتياً ، ويدخل فى ذلك زيد وعمرو ، وحجارة وشجرة ، دخولا ثانياً ، فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لا بد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً فى الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك فى كونه قادراً على التحريك .

فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه ، من الأشياء .

بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل الذى قبله .

ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير

عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً . فإن كونه عالماً بشيء

ما ، تخصص الإضافة به ، حتى إذا كان عالماً بمعنى كلي ، لم يكف ذلك ، في أن يكون عالماً بجزئ جزئ ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس مستجدة ؛ لها إضافة مستجدة مخصصة ؛ غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها ، لا كما كان في كونه قادراً ، له بهيئة واحدة إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم ووجود ، وجب أن يختلف حال الشيء الذي له صفة ، لا في إضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجوز أن يعرض له تبدل ، بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث . وأما بحسب القسم الثاني ، فقد يجوز في إضافات بعيدة ، لا تؤثر في الذات .

نكتة :

كونك يميناً وشمالاً ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك في حال متغيرة في نفسك ، تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

تذنيب :

فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه ، الآن ، والماضي ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالی على الزمان والدهر . ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ، لأن كل شيء لازم بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره ، الذي هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ، إذ كان ما لا يجب لا يكون ، كما علمت [.

وشرح الغزالي هذا النص في كتابه مقاصد الفلاسفة قال^(١) :

(إن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحت

(١) ص ٧٩ قسم الإلهيات .

الماضى والمستقبل ، والآن ؛ حتى يعلم أن الشمس لم تنكسف اليوم ، وأنها ستنكسف غداً ، ثم إذا جاء الغد ، فيعلم أنها الآن مكسوفة ، وإذا جاء بعد غد ، فيعلم أنها كانت بالأمس مكسوفة ؛ فإن هذا يوجب تغيراً في ذاته ، لاختلاف هذه العلوم عليه .

وقد سبق أن التغير محال عليه ، ووجه لزوم التغير ، أن المعلوم يتبعه العلم ، فهما تغير المعلوم ؛ تغير العلم ، ومهما تغير العلم ، تغير العالم ، إذ العلم ليس من الصفات ، التى إذا اختلفت لم يتغير العالم ، ككونك يميناً وشمالاً ، بل العلم صفة في الذات ، يوجب اختلافه اختلاف الذات ، وليس نسبة العلم إلى المعلوم أيضاً ، نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم اختلافاً فيها ؛ حتى يفرض علم واحد ، هو علم بأن الكسوف سيكون ، فإذا كان ، صار علماً بأنه كائن ، فإذا انجلى صار علماً بأنه قد كان ؛ والعلم في ذاته واحد ، والمعلوم يتغير ؛ لأن العلم هو مثال المعلوم ، والمختلفات أمثلتها مختلفة .

فإذا قدر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون ، فله بهذا حالة . فإذا كان الكسوف ، فإن بقيت تلك الحالة صار جهلاً ؛ لأن الكسوف كائن ، وإن صار عالماً بأنه كائن ، فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها ، فهو تغير .

بل إنما يعلم الأول الجزئيات بنوع كلى ، يكون متصفاً به أزلاً وأبداً ، ولا يتغير ، مثل أن يعلم أن الشمس ، إذا تجاوزت عقدة الذنب ، فإنها تعود إليها بعد مدة كذا ، ويكون القمر قد انتهى إليها ؛ وصار في محاذاتها ، حاثلاً بينها وبين الأرض ، محاذة غير تامة مثلاً ، ولتكن بثلاثها ، فيوجب أن يرى ثلث الشمس مكسوفاً ، في إقليم كذا .

فهذا يعلمه كذلك أزلاً وأبداً ، ويكون صادقاً ، سواء كان الكسوف موجوداً ، أو كان معدوماً .

فإما أن يقول : إن الشمس ليست مكسوفة الآن ، ثم يقول غداً : إنها مكسوفة الآن ، فيكون قد خالف الثانى الأول ، فهذا لا يليق بحق من لا يجوز التغير عليه . فإذا ما من جزئى ، ولو في مثال ذرة ، إلا وله سبب ، فيعرف سببه بنوع كلى ، فليس فيه إشارة إلى وقت وزمان ، ويبقى عارفاً به أبداً وأزلاً ،

فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة . ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة ، ولا يتغير مهما فرض الأمر كذلك] .

وكذلك شرحه فخر الدين الرازى شارح الإشارة ، حيث يقول^(١) :

[لما فرغ من بيان أن الجزئيات ، كيف تعلم حتى يلزم التغير ، وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعاً ، صرح في هذا الفصل بالنتيجة ، فقال : يجب أن لا يكون عالماً بالجزئيات ، علماً زمانياً متغيراً ، ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثانى الذى لا يتغير بتغير الزمان] .

وأيضاً شرحه الطوسى ، شارح الإشارات بمثل ذلك فقال^(٢) :

[وأعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل ، وإن كان كلياً ، وكان الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به ، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بحكم آخر عارضه فى بعض الصور . وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ، ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة ، لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مطلب آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة ، أما إدراكها على الوجه الكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل ، والمدرك بهذا الإدراك ، يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل ، يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول ، ويجب

(١) ص ٧٧ ج ٢ طبع مصر .

(٢) ص ٧٧ ج ٢ .

أن يدركها على الوجه الثانى] .

وهكذا يخلص هؤلاء العلماء جميعاً بنتيجة واحدة ، هى أن ابن سينا يرى أن الواجب لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، وإنما يعلم منها أمراً ثابتاً لا يتغير ، وهو كليتها .

ذاك هو نص ابن سينا ، وتلك أفهام العلماء فيه .

أما نص الغزالى فيقول^(١) :

[والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها ؛ فإنه يجوز أن يكون فيها ، ما يكون بالعقل والرأى ، وسائر ما يعقل ، مما يليق بذلك العالم ، الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ ، التى فيها هيئة الوجود كلها ، فتنتقش به ، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من القبض المتسم ؛ حتى تحتاج أن تفعل فعلاً . تنال به كمالاً ، وتقول قولاً . تنال به كمالاً . وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ؛ فإنها تنتقش بنقش الوجود كله . فلا تحتاج إلى طلب نقش آخر ، فلا تنصرف فى شيء مما كان فى هذا العالم . وفى تحصيلها على هيئاتها الجزئية . طالبة من حيث كانت جزئية . والنفس الزكية . تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ، ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها . ولا تحب أن تذكر . فكيف الفائز بالتجرد المحض^(٢) . مع الاتصال بالحق ، والجمال المحض ، والعالم الأعلى ، الذى فى حيز السرمذ ، وهو عالم ثبات . ليس عالم التجدد ، الذى فى مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر . وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان .

فالمعانى العقلية الصرفة ، والمعانى التى تصير جزئية مادية ، كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال نفوسنا .

والحجة فى ذلك أنه لا يجوز أن تقول : إن صور المعقولات ، حصلت فى الجواهر التى فى ذلك العالم ، على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ؛ فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال ؛ حتى إنه لا يقع أيضاً للمعنى الكلى تقدم زمانى على المعنى الجزئى ، كما يقع ههنا ، فإنك تحصل الكلى أولاً ، ثم تأتى الحالة

(١) ص ١٧٩ معارج القدس .

(٢) يريد من تجرد عن بدنه بالموت ، وحظى ببقاء الله .

الزمانية فتفصل ، بل العلم بالجميل ، من حيث هو مجمل ، وبالمفصل من حيث هو مفصل ، معاً ، لا يفصل بينهما الزمان .

فإذا كان هذا هكذا في الجوهر الذي هو الخاتم ؛ فكذلك هو في الجوهر الذي هو كالشمع ، فإن نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع العوائق ، إلى الذي هو كالخاتم ، نسبة واحدة ؛ فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر ، بل الكل معاً . وهذا فصل في غاية التحقيق [.

ففي هذا النص يرى الغزالي أن علم الأرواح الإنسانية في العالم الآخر علم غير خاضع للزمان ، فلا يقال علم بكذا بعد كذا ، ولا علم كذا قبل كذا ؛ بل العلوم تحصل كلها دفعة واحدة .

وهذا إنما ثبت — في نظر الغزالي — للأرواح الإنسانية ؛ لأنها تتلقى علومها عن المبادئ الأولى المجردة ، وعلوم المبادئ الأولى على هذا النحو ، فوجب أن تكون العلوم المتلقاة عنها كذلك .

وهذا إنما كان للمبادئ الأولى ، في نظر الغزالي :
لأنه ليس لها كمال منتظر ، فكل شيء هو كمال لها ، حاصل بالفعل ، وليس لها شيء مرتقب يحصل بعد أن لم يكن حاصلًا .
ولأن العالم هناك عالم ثبات واستقرار ، لا عالم تجدد وانتقال ، من حال إلى حال .

وبما أن المبدأ الأول ، أعني الإله ، أكمل من المبادئ الأولى المجردة في كل هذه الأمور ، فوجب — على مذهب الغزالي — أن يكون علمه غير خاضع للزمان ، وغير مقيس به .

وإذن فالزمان لا يتخلل بين علومه فلا يوصف علمه بمضى ولا استقبال ، فلا يقال في حقه ، علم بالأمس الشمس غير مكسوفة ، وغداً يعلمها مكسوفة . ذلك يستفاد من النص . ونحن إذا تأملناه ، وجدناه عظيم الشبه بما لابن سينا ، إذ في نصه السابق ما يدل على أن علم الإله غير خاضع للزمان ، فلا يدخل فيه الماضي ، والآن ، والمستقبل .

وأيضاً لما كانت الجزئيات متغيرة متشكلة ، ولما كان العلم تابعاً للمعلوم ،

كان العلم بالجزئيات متغيراً .

ولما كان تغير العلم ، يؤدي إلى تغير العالم ، ولما كان تغير الإله محالاً ، قال العلماء إن ابن سينا يرى عدم علم الله بالجزئيات .
ذلك هو فهم الغزالي والرازي والطوسي ، في عبارة ابن سينا ، وقد قام ذلك الفهم على أساس :

١ — أن ابن سينا عرى العلم الإلهي عن الزمان . وكذلك صنع الغزالي كما فهمنا في نصه السابق .

٢ — وعلى أساس أن الجزئيات متغيرة متشكلة . وهذا أمر لا يمكن أن ينكره الغزالي .

٣ — وعلى أساس أن العلم تابع للمعلوم ، فيكون العلم بالجزئيات متغيراً تبعاً لتغيرها^(١) .

٤ — وعلى أساس أن تغير العلم ، يؤدي إلى تغير العالم ؛ وتغير العالم محال . وهذا أيضاً يعترف به الغزالي ؛ لأنه نص في معارج القدس^(٢) ، على أن علم الإله عين ذاته ، فتغير العلم تغير للذات قطعاً ، ونص أيضاً على أن الذات الأقدس منزوعة عن التغير .

فلن صحت أفهام هؤلاء العلماء في عبارة ابن سينا ؛ ويجب أن يكون الغزالي أيضاً قائلًا بالرأى نفسه ، رغم ما يقوله في كتابه التهافت^(٣) .

[مسألة في إبطال قولهم : إن الله — تعالى عن قولهم — لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان ، إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون .
وقد اتفقوا على ذلك :

فلن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه . ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره — وهو الذي اختاره ابن سينا — فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه . مثقال ذرة في السموات ، ولا في

(١) سيأتي لنا نقد هذه القاعدة ، وبيان أنها غير صحيحة على مذهب ابن سينا والغزالي .

(٢) ص ١٩٣ .

(٣) ص ١٨٨ .

الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى .
ولابد أولاً من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .
ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلاً ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة
ثم تنجلي ، فتحصل لها ثلاثة أحوال — أعنى الكسوف — .
(أ) حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود : أى سيكون .
(ب) وحال هو فيها موجود ؛ أى هو كائن .
(ح) وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .
ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة .
(أ) فإذا نعلم أولاً ، أن الكسوف معدوم وسيكون .
(ب) وثانياً أنه كائن .
(ح) وثالثاً أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على الحل ، يوجب تغير الذات
العالمية ، فإنه لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ؛
لكان جهلاً لا علماً ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ؛ لكان جاهلاً فبعض هذه
لا يقوم مقام بعض .

فزعموا : أن الله تعالى ، لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة ؛ فإنه يؤدي
إلى التغير . وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ؛ فإن
العلم يتبع المعلوم ؛ فإذا تغير المعلوم تغير العلم ؛ وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم
لا محالة ؛ والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه ؛ ولكن علماً
هو متصف به في الأزل والأبد ، ولا يختلف .

مثل أن يعلم مثلاً : أن الشمس موجودة ؛ وأن القمر موجود ؛ فإنهما حصلا
منه ، بوساطة الملائكة ، التى سموها باصطلاحهم « عقولا مجردة »^(١) . ويعلم أنهما
يتحركان حركات دورية ، ويعلم : أن بين فلكيهما تقاطعاً ، على نقطتين
هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان في بعض الأحوال في العقدتين ، فتتكسف

(١) سياتى تبين أنه هو أيضاً استعمال هذا الاصطلاح .

الشمس : أى يحول جرم القمر بينها وبين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين ؛ وأنه إذا جاوز العقدة مثلاً بمقدار كذا ، وهو سنة مثلاً ؛ فإنها تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف يكون فى جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ، ولا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفى حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيراً فى ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخرى ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات . وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له ، انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان ؛ ومع هذا ، فحال الكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ؛ ولا يعلم بعده ، أنه انجلى الآن .

وكل ما يجب فى معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبه فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ؛ وإنما يعلم الإنسان المطلق ، بعلم كلى ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء ، بعضها للبطش ، وبعضها للمشى ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة فى أجزائه وهلم جراً ، إلى كل صفة فى خارج الآدمى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه ، وصفاته ولوازمه ؛ حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو ، للحس لا للعقل ، فإن عماد التميز ، إلى الإشارة إلى جهة معينة ؛ والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان الكلى ، فأما قولنا : « هذا » و « هذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة لذلك

المحسوس ، إلى الحاس ؛ لكونه منه على قرب ؛ أو بعد ، أو بجهة معينة ؛ وذلك يستحيل في حقه .

وهذه قاعدة اعتقدها ، واستأصلوها بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيدا مثلاً ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً ، بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ؛ وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أفعاله وأحواله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ؛ وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً ، لا خصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال : تحدى محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنها تحدى بها ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ؛ وأنه إنما يعلم ، أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس . والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، في شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره ، من نقل مذهبهم أولاً ، ثم من تفهيمه ثانياً ، ثم نبين ما فيه من القبايح اللازمة عليه ثالثاً ، فلنذكر الآن خباياهم ، ووجه بطلانه . وخبائهم : أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والاختلافات إذا تعاقبت على محل واحد ، أوجبت فيه تغيراً لا محالة ؛ فإن كان في حال الكسوف عالماً ، بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم ، وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ؛ إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالم ؛ فإن من لم يعلم شيئاً ، ثم علمه ، فقد تغير ؛ ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود ، فقد تغير .

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة :

(١) حال هي إضافة محضة ، ككونك يميناً وشمالاً ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي ، بل هو إضافة محضة ، فإن تحول الشيء الذي كان على يمينك

إلى شمالك ، تغيرت إضافتك : ولم تتغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل إضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات .

(ب) ومن هذا القبيل ، إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فأنعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ؛ لم تتغير قواك الغريزية ، ولا قدرتك ، لأن قدرتك قدرة . على تحريك الجسم المطلق أولاً . ثم على المعين ثانياً — من حيث إنه جسم — ؛ فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة . فتغيرها يوجب زوال إضافة : لا تغيراً في حال القادر .

(ح) والثالث تغير في الذات . وهو أن لا يكون عالماً ، فيعلم ، أو لا يكون قادراً . فيقدر . فهذا تغير .

وتغير المعلوم : يوجب تغير العلم ؛ فإن حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه . فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً ، فيصير علماً بالكون ، بعد كونه علماً بأنه سيكون . ثم هو يصير علماً بأنه كان ، بعد أن كان علماً ، بأنه كائن . فالعلم واحد متشابه الأحوال . وقد تبدلت عليه الإضافة لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم ؛ فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى ، له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً ، في وقت معين ؟ ! وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ؛ وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ؛ وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء . وأن هذه الاختلافات . ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبديلاً في ذات العلم . فلا توجب تغيراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ؛ فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى

شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المتنقل دونك .
وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله عز وجل ، فإننا نسلم أنه يعلم
الأشياء ، بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .
وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء بعده : تغير ،
فليس بمسالم ، فن أين عرفوا ذلك ؟ !

فلو خلق الله لنا علماً بقدم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا
العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم . لكننا عند طلوع
الشمس ، عالمين — بمجرد العلم السابق — بقدمه الآن . وبعده بأنه قد قدم من
قبل ؛ وكان ذلك العلم الواحد الباقي ، كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .
فيبقى قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلة في حقيقته^(١) ، ومهما
اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ، ومهما حصل
الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنقول : إن صح هذا ؛ فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا :
إنه لا يعلم إلا نفسه ، وإن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ،
والحيوان المطلق ، والجناد المطلق ؛ وهذه مختلفات لا محالة ؛ فالإضافات إليها
تختلف لا محالة ، فلا يصلح العلم الواحد ، لأن يكون علماً بالمختلفات ؛ لأن
المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى العلوم ذاتية للعلم ؛ فيوجب
ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ؛ إذ التماثلات ما يسد بعضها
مسد بعض ، والعلم بالحيوان ، لا يسد مسد العلم بالجمال ؛ والعلم بالبياض
لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهي مختلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية . لا نهاية لها . وهي
مختلفة ؛ والعلوم المختلفة ، كيف تنطوي تحت علم واحد ؟ ! ، ثم ذلك العلم
هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟ !

وليت شعري ؟ ! كيف يستحيز العالم من نفسه . أن يحيل الاتحاد

(١) يعني « العلم » .

في العلم بالشئ الواحد ، المنقسمة أحواله ؛ إلى الماضي ، والمستقبل ، والآن ؟ !
وهو لا يحيل الاتحاد في العلم ، المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ،
والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من اختلاف الواقع
بين أحوال الشئ الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان .

وإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ !
ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس
والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف : فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف .
وإذا لم يوجب الاختلاف ، مجازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم الأزل
والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيراً في ذات العالم .

الاعتراض الثاني :

هو أن يقال : وما المانع على أصلكم ، من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ،
وإن كان يتغير ؟ ! . وهلا اعتقدتم ، أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل
عليه ، كما ذهب « بجهم » من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة .
وكما اعتقد « الكرامية » من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جواهر
أهل الحق عليهم ، إلا من حيث إن المتغير ، لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو
عن التغير والحوادث ، فهو حادث وليس بقديم .
وأما أنتم فذهبتكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ؛ فإذا عقلتم قديماً
متغيراً ؛ فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد [.

إرادته :

وإرادة الإله عند الغزالي ؛ هي العلم بمفعولاته ، مع عدم كراهيته لها ،
قال (١) :

[فإذا فهمت علمه ؛ فاعلم أنه مريد ، وله إرادة وعناية لا تزيد على ذاته .
وبيانه : أنه مريد ؛ لأن الفاعل إما أن يكون : بالطبع ، وتعالى لله عنه ؛ أو

بالإدارة . والطبع هو الفعل الخالى عن العلم بالمفعول ، بل يدخل الأفعال الطبيعية فى الوجود على سبيل التبخير .

والفاعل بالإرادة ، هو الذى له العلم بمفعولاته ، فإذن هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته ، وهو راض بها غير كاره ، فيجوز أن يعبر عن هذا بالإرادة .

وعلى الجملة فتخصيص الأفعال وتميزها بعضها عن بعض ، دليل على وجود الإرادة] .

تلك هى الإرادة عند الغزالي ، ولو أنك رحت تقرأ البحث الخاص بها عند فلاسفة المسلمين لوجدت شهاً قوياً ، حتى إن عبارة الغزالي هنا تكاد تتحد بعبارته فى مقاصد الفلاسفة وهو يتحدث عن هذا الموضوع قال (١) :

[إن الأول مريد ، وله إرادة وعناية ، وإن ذلك لا يزيد على ذاته .
وبيانه : أن الأول فاعل ، فإن ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه ، فهى فعله .
والفاعل إما أن يكون فاعلاً بالطبع المحض أو بالإرادة .

والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول وبالفعل . وكل فعل لا يخلو عن العلم ، فلا يخلو عن الإرادة . والكل فائض من ذات الله تعالى ، مع علمه بأنه فائض منه ، وفيضانه منه غير مناف لذاته ؛ حتى يكون كارهاً . فلا كراهة فيه له ، فهو إذن راض بفيضانه منه :

[وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة . . .]

هذا ، مع أنه يحكى عن الفلاسفة فى التهافت ، فى معرض الإنكار ، قولهم (٢) :

[وإذا قيل : إنه مريد ، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلاً عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه ، فيحسن بهذا المعنى أن يقال : هو راض ؛ وبجاز أن يقال للراضى : إنه مريد ؛ فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات فالكل إذن يرجع إلى عين الذات]

(١) ص ٨١ قسم الإلهيات .

(٢) ص ١٤١ .

ومع أنه يقول في الاقتصاد^(١) :

[ندعى أن الله تعالى يريد لأفعاله .

وبرهانه : أن الفعل الصادر منه ، مختص بضروب من الجواز ، لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجح .

ولا تكفى ذاته للترجيح ؛ لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة ، فما الذى خصص أحد الضدين بالوقوع ، فى حال دون حال :

وكذلك القدرة لا تكفى فيه ؛ إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة .

وكذلك العلم لا يكفى ، خلافاً للكعبى ، حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة ؛ لأن العلم يتبع المعلوم^(٢) ، ويتعلق به على ما هو عليه ، ولا يؤثر فيه ، ولا يغيره . فإن كان الشيء ممكناً فى نفسه ، مساوياً للممكن الآخر ؛ الذى فى مقابلته ؛ فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ؛ ولا يجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر ؛ بل نعقل الممكنين ونعقل تساويهما .

والله سبحانه وتعالى ، يعلم أن وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه ، كان ممكناً ، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك ، كان مساوياً له فى الإمكان ؛ لأن هذه الإمكانات متساوية ؛ فحق العلم أن يتعلق به على ما هو عليه .

فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه فى وقت معين ؛ تعلق العلم بتعيين وجوده فى ذلك الوقت ، لعلة تعلق الإرادة به ؛ فتكون الإرادة للتعيين علة ، ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له ، غير مؤثر فيه .

ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة ؛ لاكتفى به عن القدرة ؛ بل كان ذلك يكفى فى وجود أفعالنا ؛ حتى لا نحتاج إلى الإرادة ؛ إذ يرجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به ، وكل ذلك محال .

فإن قيل : وهذا ينقلب عليكم فى نفس الإرادة ، فإن القدرة كما لا تناسب أحد الضدين ، فالإرادة القديمة أيضاً ، لا تتعين لأحد الضدين ؛ فاختصاصها

(١) ص ٤٧ .

(٢) قارن قوله « لأن العلم يتبع المعلوم » بما مر له هو فى نص التهافت : لتعلم منه أن أسلوب الغزالي فى التهافت هو أسلوب المتكلمين ، وإصطلاحه فيه هو اصطلاحهم .

بأحد الضدين ، ينبغي أن يكون بمخصص ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية .
إذ يقال : الذات لا تكفي للحدث ، إذ لو حدث من الذات ؛ لكان مع
الذات غير متأخر ، فلا بد من القدرة ، والقدرة لا تكفي ؛ إذ لو كان للقدرة ؛
لما اختص بهذا الوقت ، وما قبله وما بعده ، بالنسبة إلى جواز تعلق القدرة به
على وتيرة واحدة ، فما الذي نخصص هذا الوقت ، فيحتاج للإرادة .

فيقال ؛ والإرادة لا تكفي ؛ فإن الإرادة القديمة عامة التعلق ، كالقدرة ،
فنسبتها إلى الأوقات واحدة ، ونسبتها إلى الضدين واحدة ؛ فإن وقعت الحركة
مثلاً ، بدلاً عن السكون ؛ لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون ؛ فيقال :
وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون ؟ .

فإن قيل : لا ، فهو محال ؛ وإن قيل : نعم ، فهما متساويان : أعني الحركة
والسكون ، في مناسبة الإرادة القديمة ، فما الذي أوجب تخصيص الإرادة القديمة
بالحركة دون السكون ؛ فيحتاج إلى مخصص ، ثم يلزم السؤال في مخصص
المخصص ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

قلنا : هذا سؤال غير معقول ، حير عقول الفرق ، ولم يوفق للحق ، إلا
أهل السنة .

فالناس فيه أربع فرق . . .

وأما أهل الحق ، فإنهم قالوا ؛ إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة ، تعلق
بها ، فميزتها عن أضدادها المماثلة لها . وقول القائل : إنها لم تعلق بها ؟ ، وأضدادها
مثلها في الإمكان ؛ فهو سؤال خطأ ؛ فإن الإرادة ليست إلا عبارة . عن صفة
شأنها تميز الشيء عن مثله .

فقول القائل : لم ميزت الإرادة الشيء عن مثله ؟ ! كقول القائل لم أوجب
العلم انكشاف المعلوم ؟ ! ، فيقال لا معنى للعلم ، إلا ما أوجب انكشاف المعلوم .
فقول القائل : لم أوجب الانكشاف ؟ ! ، كقوله : لم كان العلم علماً ؟ ! ،
ولم كان الممكن ممكناً ؟ ! ، والواجب واجباً ؟ ! ، وهذا محال ، لأن العلم علم
لذاته وكذا الممكن والواجب ، وسائر الذوات ، فكذلك الإرادة ، حقيقتها تميز
الشيء عن مثله .

فقول القائل . لم يميز الشيء عن مثله ؟ ! ، كقوله : لم كانت الإرادة إرادة ؟ ! ، والقدرة قدرة ؟ ! ، وهو محال .

وكل فريق ، مضطر إلى إثبات صفة ، شأنها تمييز الشيء عن مثله ، وليس ذلك إلا الإرادة ، فكان أقوم الفرق قبيلا . وأهداهم سبيلا ، من أثبت هذه الصفة ، ولم يجعلها حادثة ؛ بل قال : هي قديمة ، متعلقة بالإحداث ، في وقت مخصوص ، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك .

وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق ؛ وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال .

والآن فكما تمهد القول في أصل الإرادة ، فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا ، من حيث إنه ظهر أن كل حادث ، فمخترع بقدرته ، وكل مختزع بالقدرة ، محتاج إلى إرادة ، تصرف القدرة إلى المقدور ، وتخصصها به .

فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد .

والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهي إذن لا محالة مرادة . فما شاء الله كن ، وما لم يشأ لم يكن .

فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومعتقد أهل السنة أجمعين ، وقد قامت عليه البراهين [.

ولكى ندرك قوة الشبه بين منهج كتاب التهافت . ومنهج المتكلمين ، نسوق هذا النص ^(١) :

[فإن قيل ^(٢) : فيم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل عليه ^(٣) من وجه آخر ؟ ! وهو أن الأوقات متساوية في مجاوز تعلق الإرادة بها ، فما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله ، وعما بعده ؟ ! . . .

قلنا : إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذى وجد ، وفي المكان الذى وجد ، بالإرادة . والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله . ولولا أن هذا شأنها ، لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ، ولم يكن بد من تخصيص ، يخصص الشيء عن مثله ، فقبل : لتقديم

(١) ص ٦٠ تهافت .

(٢) يعنى عن لسان الفلاسفة .

(٣) أى على قدم العالم .

— وراء القدرة — صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

فقول القائل : لم اختصت الإرادة بأحد المثلين ، كقول القائل : لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ ! فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ؛ فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تميز الشيء عن مثله .

الوجه الثاني في الاعتراض :

هو أنا نقول : أنتم في مذهبكم ، ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له . على هيئات مخصوصة ، تماثل نقائضها . فلم يختص ببعض الوجوه ؟ ! واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل . أو في اللزوم بالطبع ، أو بالضرورة ، لا تختلف .

فإن قلتم : إن النظام الكلي للعالم ، لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد ؛ وإن العالم ، لو كان أصغر أو أكبر مما هو عليه الآن . لكان لا يتم هذا النظام . وكذا القول في عداد الأفلاك وعداد الكواكب . وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير ؛ والكثير ينفارق القليل ، فيما يراد منه ؛ فليست مماثلة ، بل هي مختلفة إلا أن القوة البشرية ، تضعف عن درك وجوه الحكمة ، في مقاديرنا وتفصيلها ؛ وإنما تدرك الحكمة في بعضها ؛ كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة في الأوج والفلك الخارج المركز ، والأكثر لا يدرك السرفيها . ولكن يعرف اختلافها . ولا بعد في أن يتميز الشيء عن خلافه ، لتعلق نظام الأمر به .

وأما الأوقات فتشابهة قطعاً ، بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام . ولا يمكن أن يدعى ، أنه لو خلق بعد ما خلق ، أو قبله بلحظة . لما تصور النظام . فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة .

فنتمول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال ؛ إذ قال قائلون : خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه . لكننا لا تقتصر على هذه المتابعة بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين . لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف .

أحدهما اختلاف جهة الحركة .

والآخر تعيين موضع القطب في الحركة على المنطقة . . . [إلخ] .

قدرته :

لما كان الإله — عند الغزالي — واحداً من كل وجه ؛ لم يصدر عنه إلا الواحد ، قال (١) :

[فإن قيل : معلوم أن النفس تعقل المعقولات ، مرتبة مفصلة ، وقد قيل : إن ما يعقل المعقولات المرتبة المفصلة ، فليس ببسيط واحد من كل وجه ، وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات كيفما كان ، يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه ، فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغي أن لا تدرك المعقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك المعقولات مفصلة ومرتبة ، وما يدرك المعقولات مفصلة مرتبة ، فليس له وحدة صرفة ، وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة ، ففيه ما بالقوة وفيه ما بالفعل .

فالواحد (٢) الحق هو الله سبحانه وتعالى . فلا جرم ليس له شيء منتظر ، لا ذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفياً عنه من كل وجه ، قولاً ، وعقلاً ، وقدرًا ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما ، وإن كان من حيث العقل ، لا تركيباً جسمانياً أو متوهماً . حتى إن العقل الذي هو المبدع الأول . لا يكون واحداً صرفاً ، بل فيه اعتباران ، ولهذا صدر منه أكثر من الواحد] .

فتبريره صدور الكثرة من الواحد ، بأن في هذا الواحد اعتبارين ، مع جزمه بأن الواجب ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه . يفيد أنه يرى أن الواجب لا يصدر منه أكثر من الواحد .

ولعل فيما نسوقه من هذا النص ، دلالة أوضح ، قال (٣) :

[فأشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان ،

(١) ص ٦٨ معارج القدس .

(٢) يلاحظ أنه في أكثر بحوث الكتاب — إن لم يكن في كلها — يتخذ من شرحه للنفس وسيلة لتعريف بالذات الأقدس ، وفاء بوعده في المقدمة على ما مر .

(٣) ص ٢٠٣ معارج القدس .

وما هو إلا مسبوق بالأمر فقط ؛ ولا يقال في الأمر إنه مسبوق بالبارى تعالى ، ولا غير مسبوق ؛ بل التقدم والتأخر ، إنما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد ، والبارى تعالى هو المقدم المؤخر ، لا المتقدم المتأخر .

وما دون العقل ، هو النفس ، وهو مسبوق بالعقل ، والعقل متقدم عليه بالذات ، لا بالزمان والمكان والمادة .

فالسبق بالذات إنما ابتدأ من العقل فقط ، والسبق بالزمان إنما ابتدأ من النفس ، والسبق بالمكان إنما ابتدأ من الطبيعة .

فالطبيعة إذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان ، بل يبتدئ المكان من تحريكها . أو حركتها في الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ، ولا يعتورها الزمان ، بل الزمان والدهر يبتدئ منها ، أعنى من شوقها إلى كمال العقل .

والعقل سابع على الذوات والذاتيات ، ولا يعتوره الذات والجوهرية ، بل الجوهرية إنما تبتدئ منه ، أعنى هو مبدأ الجواهر ، والسابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ، ولا يوصف بشيء مما تحته إلا بالحجاز .

ومن له الخلق والأمر ، فله الملك والملكوت . وهو الأول والآخر ؛ حتى يعلم أنه ليس بزمانى ؛ وهو الظاهر والباطن ؛ حتى يعلم أنه ليس بمكانى ، جل جلاله وتقدس أتماؤه .

ونعنى بالأمر القوة الإلهية ، والذي يقال : من أن العقل صدر عنه بالإبداع شيء ، ليس ادعاء بأنه المبدع ، كلا ، بل نعنى به تنزيه الحق الأول ، أن يفعل بالمباشرة . فأما المبدع بالحقيقة ، فهو من له الخلق والأمر ، تبارك اسمه [.

ولعل في هذا شبيهاً بما يقوله الفارابى في المدينة الفاضلة^(١) :

[القول في الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير :

وفيفض من الأول . وجود الثانى ، فهذا الثانى هو أيضاً جوهر ، غير

متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة .

فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته ، هو شئ غير ذاته ، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود السماء الأولى .
والثالث أيضاً وجوده لا في المادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود رابع .
وهذا أيضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .
فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة زحل ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود خامس .
وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .
فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المشتري ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سادس .
وهذا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .
فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سابع .
وهذا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .
فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود ثامن .
وهو أيضاً وجوده لا في مادة ، ويعقل ذاته ، ويعقل الأول .
فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الزهرة ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود تاسع .
وهذا أيضاً وجوده لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول .
فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود عاشر .
وهذا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة القمر : وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر .

وهذا الحادى عشر ، هو أيضاً وجوده لافى مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود ، الذى لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود ، إلى مادة وموضوع أصلا : وهى الأشياء المفارقة ، التى هى فى جواهرها عقول ومعقولات .

وعند كرة القمر . ينتهى وجود الأجسام السماوية : وهى التى بطبيعتها تتحرك دوراً [.

وبما يقوله ابن سينا فى الإشارات (١) :

[فلك كبير :

فالأول يبدع جوهرأ عقلياً . هو بالحقيقة مبدع : وبوسطه جوهرأ عقلياً ، وجرمأ سماويأ ، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى ؛ حتى تم الأجرام السماوية ، وتنهى إلى جوهر عقلى ، لا يلزم عند جرم سماوى .

إشارة :

فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى ، لازمة عن العقل الأخير ، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ، ضرب من المعاونة فيه ، ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصور .

وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف فى هيولاها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة ، ولا مبدأ لاختلافها . إلا الأجرام السماوية ، بتفصيل ما يلى جهة المركز ، مما يلى جهة المحيط . وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها . وإن فطنت بجملتها . وهناك توجد صور العناصر . وتجب فيها بحسب نسبها ، من السائية ومن أمور منبعثة عن السائية ، امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها .

وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلى ، الذى
يلى هذا العالم .

وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهى المحتاجة إلى الاستكمال
بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .

وهذه الحملة وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص ؛ فإن تأملك ما أعطيته
من الأصول ، يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان] . .

فالغزالي — كالفارابى وابن سينا — يرى أن الإله صدر عنه شىء واحد ، وهذا
الشىء الواحد ، له اعتبارات مختلفة ؛ فبسبب هذه الاعتبارات ، أمكن أن
يصدر عنه أكثر من الواحد .

فالعالم تسلسل بعضه من بعض على هذا النحو ، وليس للإله فعل فيه بالمباشرة
سوى المبدع الأول . ولذلك يقول^(١) :

[الإشكال الثانى :

إن النفوس إذا كانت متشابهة فى النوع ، فائضة من واهب الصور ،
وليس فى فيضانه اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات
هيئة نزاعية طبيعية ، إلى الاشتغال ببدن مخصوص ، والاهتمام بأحواله ؟ ومن
أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصلح لسياسة بدن خاص ، دون بدن ؟ !
فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهى متخصصة بهذه الهيئة ، قبل
وجود البدن .

- وإن كانت هذه الهيئة تكتسب من البدن ، فكيف يسبق الموجب الموجب
وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية ؟ !

وجملة القول : إن تكن هيئة مختصة ؛ فلم اختصت ببدن دون بدن ، وإن
كانت الهيئة طبيعية على حالتها ؛ فهى المخصصة لذاتها ، بعد الاتفاق فى النوع .
وإن كانت مكتسبة من خارج ؛ وهو إما البدن أو غيره ، فليتحقق لها
وجود ، حتى تكتسب الهيئة المختصة ، وكل ذلك محال .

تم اختلاف المناسبات والهيئات ، تستدعى اختلاف الأسباب ، وواهب الصور واحد في ذاته ، لإحدى الإفاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف الأمزجة ، في اختلاف هيئات النفوس ، إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال بين المجردات وبين الأمزجة ، بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ، والصور الجسمانية ، والصور الطبيعية ؛ فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف موادها وصورها ، مقدرة على استعداداتها : وحل هذا الإشكال ، أن تقول : إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعى أسباباً مختلفة .

وأسابب الاستعدادات الامتزاجات ، وأسباب الامتزاجات وجميع ما يحدث في العالم العنصرى ، منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والإرادات فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن ، علة وسبب حادث ، وينتهى ذلك إلى الحركة المستديرة . فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ، ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهى ، المستعلى على الكل ، الذى منه تنشعب المقدورات .

فالجود الإلهى بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطى ، كل مادة استعدادها ، لصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص : وفرق بين أن تحصل عنده ، أو به . ثم الهيئة النزاعية في النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها ، فإذا حدث النفس له صفة في الفاعل ، وصفة في القابل .

أما صفة الفاعل ، فالجود الإلهى ، الذى هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته ، عل كل ما له قبول الوجود ، حقيقة وجوده .

ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة .

وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور [.

وتسلسل الكائنات بعضها من بعض ، على هذا النحو الذى يشرحه الغزالي ، تسلسلا يغضى إلى أن لا يكون للواجب تأثير بالمباشرة ، إلا في كائن واحد .

هو المبدع الأول لا يمنع الغزالي ، من أن يسند صفة القدرة التامة إلى الله ؛
إذ يقول :

[^(١) وكما أنه عالم مرید فهو قادر ؛ لأن القادر عبارة عن يفعل إن شاء ،
ولا يفعل إن لم يشأ ، والقادر قادر ، باعتبار أنه يفعل إن شاء ، لا باعتبار أنه
لا بد وأن يشاء .

فكل ما هو مرید له ، فهو كائن ، وما ليس مریداً له ، فغير كائن] .
هذا هو الغزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، أما الغزالي الأشعري أو الشبيه
بالأشاعرة ، فيقول^(٢) :

[الصفة الأولى القدرة .

ندعى أن محدث العالم سبحانه قادر ، لأن العالم فعل محكم ، مرتب متقن
منظوم ، مشتمل على أنواع من العجائب والآيات ؛ وذلك يدل على القدرة .
ونرتب القياس ، فنقول : كل فعل محكم ، فهو صادر من فاعل قادر . ففى
أى الأصلين النزاع ؟

فإن قيل : فبم قلم : إن العالم فعل محكم ؟

قلنا : عينا بكونه محكماً ، ترتيبه وانتظامه ، ومن نظر فى أعضاء نفسه
الظاهرة والباطنة ، ظهر له من عجائب الإتيان ، ما يطول حصره .

فهذا أصل ، تدرك معرفته بالحس والمشاهدة ، فلا يسع جحده .

فإن قيل : فبم عرفتم الأصل الآخر ، وهو أن كل فعل محكم رتب ،

ففاعله قادر ؟

قلنا ؛ هذا مدركه ضرورة العقل ، فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر
العقل على جحده ، ولكننا مع هذا نجرد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد .
فنقول : نعى بكونه قادراً أن الفعل الصادر منه ، لا يخلو إما أن يصدر
عنه لذاته ، أولزائد عليه .

وباطل أن يقال : صدر عنه لذاته ، فلو كان كذلك لكان قديماً مع الذات ،

(١) ص ١٩٦ .

(٢) ص ٢٨ الاقتصاد .

فدل أنه صدر لزائد على ذاته . فالصفة الزائدة التي بها تهيو الفعل الموجود ، نسميها قدرة ؛ إذ القدرة في وضع اللسان . عبارة عن الصفة التي بها يتهى الفعل للفاعل .

فإن قيل : ينقلب عليكم هذا في القدرة . فإنها قديمة والفعل ليس بتقديم . قلنا : سيأتى جوابه في أحكام الإرادة . فيها يقع الفعل ، وهذا مما دل عليه التقسيم القاطع ، الذى ذكرناه .

ولسنا نعى بالقدرة إلا هذه الصفة ، وقد أثبتناها . فلنذكر الآن أحكامها : ومن أحكامها أنها متعلقة بجميع المقدورات ؛ وأعنى بالمقدورات الممكنات كلها ، التى لانهاية لها ، ولا يخفى أن الممكنات لانهاية لها ؛ فلا نهاية إذن للمقدورات .

ونعى بقولنا : لانهاية للممكنات . أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهى إلى حد ، يستحيل فى العقل حدوث حادث بعده . فالإمكان مستمد أبداً ، والقدرة واسعة لجميع ذلك .

وبرهان هذه الدعوى ، وهى عموم تعلق القدرة ؛ أنه قد ظهر إن صانع كل العالم ، واحد ، فلما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة : والمقدورات لانهاية لها ، فثبتت قدر متعددة ، لانهاية لها ، وهو محال لما سبق فى إبطال دورات ، لانهاية لها .

ولما أن تكون القدرة واحدة . فيكون تعلقها مع اتحادها . بما يتعلق بها من الجواهر والأعراض ، مع اختلافها ؛ لأمر تشترك فيه ، ولا تشترك فى أمر سوى الإمكان ؛ فيلزم فيه أن كل ممكن مقدور لا محالة ، وواقع بالقدرة . وبالجمل ، إذا صدرت منه الجواهر والأعراض ؛ استحال أن لا يصدر منه أمثالها ؛ فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله ، إذا لم يمتنع التعدد فى المقدور فنسبته إلى الحركات كلها والألوان كلها ، على وتيرة واحدة ؛ فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام ، وكذا لون بعد لون ، وجوهر بعد جوهر .

وهذا الذى عنينا بقولنا : إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن ، فإن الإمكان

لا ينحصر في عدد ، ومناسبة ذات القدرة . فلا يمكن أن يشار إلى حركة ،
فيقال : إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها مع أنها تتعلق بمثلها ؛ إذ بالضرورة
نعلم أن ما وجب للشيء وجب لمثله . ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع .:

الفرع الثاني :

إن قال قائل : إذا ادعيت عموم القدرة ، في تعلقها بالممكنات ، فما قولكم
في مقدورات الحيوان ، وسائر الأحياء من المخلوقات ؟ أهي مقدورة لله تعالى ،
أم لا ؟

فإن قلتم : ليست مقدورة ؛ فقد نقضتم قولكم : إن تعلق القدرة عام .
وإن قلتم : إنها مقدورة له سبحانه ؛ لزمكم إثبات مقدور بين قادرين ،
وهو محال .

وإنكار كون الإنسان وسائر الحيوان قادراً ، فهو منكرة للضرورة ، وبمجاهدة
لمطالبة الشريعة ؛ إذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ؛ ويستحيل أن يقول الله
سبحانه لعبده : ينبغي أن تتعاطى ما هو مقدور لي ، وأنا مستأثر بالقدرة عليه ،
ولا قدرة لك عليه .

فنقول في الانفصال : قد تحزب الناس في هذا أحزاباً :

فذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد ، فلزمها إنكار ضرورة التفرقة ، بين
حركة الرعدة ، والحركة الاختيارية ، ولزمها أيضاً استحالة تكاليف الشرع .
وذهبت المعتزلة ، إلى إنكار تعلق قدرة الله سبحانه ، بأفعال العباد ، من
الحيوانات والملائكة ، والجن والإنس والشياطين ، وزعمت أن جميع ما يصدر
منها ، من خلق العباد واختراعهم ، ولا قدرة لله سبحانه عليها ، بنى ولا إيجاد
فلزمتها شاعتان عظيمتان :

إحدهما : إنكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم : من أنه لا خالق
إلا الله سبحانه ، ولا مخترع سواه .

والثانية : نسبة الاختراع والخلق ، إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه ، من
الحركات ، فإن الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر الحيوان ، لو سئل عن
عندها وتفصيلها ومقاديرها ، لم يكن عنده منها خبر منها ، بل الصبي كما ينفصل من

المهد . يدب إلى الثدي باختياره . ويمتص ؛ والهرة كما ولدت ، تدب إلى ثدي أمها ، وهي مغمضة عينيها ؛ والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالا غريبة يتحير المهندسون في استدارتها ، وتوازي أضلاعها ، وتناسب ترتيبها
وإن في صناعة الحيوانات من هذا الجنس عجائب : لو أوردت منها طرفاً ، لامتلات الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله .

فنعساً للزائغين عن سبيل الله ، المغترين بقدرتهم القاصرة . ومكتتهم الضعيفة ، الظانين أنهم مساهمون : مع الله تعالى ، في الخلق والاختراع . وإبداع مثل هذه العجائب والآيات .

هيهات ! ! هيهات ! ! ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات .

فهذه أنواع الشناعة اللازمة ، على مذهب المعتزلة .
فانظر الآن إلى أهل السنة ، كيف وفقوا للسداد ، ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد ، فقالوا :

القول بالجبر محال باطل . والقول بالاختراع اقتحام هائل .
وإنما ألحق إثبات القدرتين على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين .

فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل .
وهذا إنما يبعد ، إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد . فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما ؛ فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال
ويقول في موضع آخر من الاقتصاد^(١) :

[وقد عرفت من جملة هذا : أن الحادثات كلها ، جواهرها وأعراضها الحادثة منها ، في ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدره الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها ، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ؛ بل الكل يقع بالقدره .
وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة لله تعالى ، وعموم حكمها ، وما اتصل بها من القروع واللوازم] .

ويقول في التهافت^(١) :

[فإن قيل^(٢) : إذا عرف مذهبنا ؛ اندفع الإشكال ؛ فإن الموجودات تنقسم :

إلى ما هي في محال ، كالأعراض والصور .

وإلى ما ليست في محال . وهذه تنقسم :

إلى ما هي محال لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي

تنقسم :

إلى ما يؤثر في الأجسام ، ونسميها نفوساً .

وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ؛ بل في النفوس ؛ ونسميها عقولاً مجردة .

أما الموجودات التي تحل في المحال ، كالأعراض ؛ فهي حادثة ، ولها علل

حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، دائم من وجه ؛ وهي الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها .

وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها ، لا في محال ؛ وهي ثلاثة :

أجسام ، وهي أخسها .

وعقول مجردة ، وهي التي لا تتعلق بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية ، ولا

بالانطباع فيها ، وهي أشرفها .

ونفوس وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير

والفعل فيها ، فهي متوسطة في الشرف ؛ فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر في الأجسام .

ثم الأجسام عشرة ، تسع سموات ، والعاشرة المادة ، التي هي حشومقعر

فلك القدر ، والسموات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في

الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول ، فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم

(١) ص ١١٣ .

(٢) يعني على لسان الفلاسفة .

بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه . وقد سميناه العقل الأول . ولا مشاحة في الأسماء — يسمى ملكاً أو عقلاً أو ما أريد — ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور :

عقل . ونفس الفلك الأقصى — وهو السماء التاسعة — وجرم الفلك الأقصى .
ثم لزم من العقل الثاني ، عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه .
ثم لزم من العقل الثالث ، عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه .
ولزم من العقل الرابع ؛ عقل خامس ، ونفس فلك المشتري ، وجرمه .
وهكذا حتى انتهى إلى العقل الذي لزم منه ، عقل ، ونفس فلك القمر ، وجرمه .

والعقل الأخير ، هو الذي يسمى العقل الفعال ، ولزم حشوفلك القمر — وهي المادة القابلة للكون والفساد — من العقل الفعال ، وطبائع الأفلاك .
ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن والنبات والحيوان .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل ، عقل إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول ، مختلفة الأنواع ؛ فما ثبت لواحد ، لا يلزم للآخر .

فيخرج منه ، أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، وبمجموع هذه المبادئ الشريفة — بعد المبدأ الأول — تسعة عشر ، ويحصل منه ، أن ، تحت كل عقل من العقول الأول ، ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس فلك ، وجرمه فلا بد أن يكون في مبدئه تثليث لا محالة .

ولا تتصور كثرة في المعلول الأول ، إلا من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده ، بغيره لا بنفسه ؛ وهذه معان ثلاثة مختلفة .

والأشرف من المعلولات الثلاثة ، ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني .

فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .

وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه .

ويصير منه جرم الفلك ، فمن حيث إنه ممكن الوجود بذاته .
فينبغي أن يقال : هذا الثلاث من أين حصل في المعلول الأول ، ومبدؤه
واحد ؟

ف نقول : لم يصير من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل ، الذي
به يعقل نفسه . ولزمه - ضرورة ، لا من جهة المبدأ - أن عقل المبدأ . وهو في
ذاته ممكن الوجود ؛ وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ، ونحن
لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، ويلزم ذات المعلول - لا من جهة المبدأ ؛
بل من جهته - أمور ضرورية إضافية ، أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة
ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة .

فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقي المركب بالبسيط ؛ إذ لابد من الالتقاء ،
ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذي يجب الحكم به .
فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم .

قلنا : ما ذكرتموه ، تحكمات ؛ وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ،
لوحكاها الإنسان عن منام رآه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أولو أورد جنسه
في الفقهيات : التي قصارى المطلب فيها تخمينات ؛ لقليل إنها ترهات ، لانفيذ
غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر ، ولكننا نورد وجوهاً معدودة :
الاعتراض الخامس : هو أننا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة
والتحكمات الفاسدة ؛ ولكن كيف لاستشحيون من قولكم : إن كون المعلول
الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ،
اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول ، اقتضى وجود عقل الفلك منه ؟ !
وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل عرف وجود إنسان غائب . وأنه
ممكن الوجود ، وأنه يعقل نفسه وصانعه . فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود
وجود فلك .

فيقال : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه ؟ !
وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ولصانعه ، شيان آخران :

وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه ، فكذا في موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية ، لا تختلف باختلاف ذات الممكن : إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلاناً .

فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه ، بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء [١١١] .

ويقول في التهافت^(١) :

[^(٢) فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية ، الدائمة الأبدية ، مستندة للحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية ، نفوس السموات ؛ فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا ، بالنسبة إلى أبداننا . ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية ، التي هي موجبها ، أيضاً قديمة . ولما تشابهت أحوال النفس ؛ لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أي كانت دائرة أبداً .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم ، إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ؛ فإنها دائمة أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ؛ فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن .

فهى من حيث إنها حادثة بأجزائها وإضافتها ، مبدأ للحوادث ؛ ومن حيث إنها أبدية متشابهة للأحوال ، صادرة عن نفس أزلية .

فإن كان في العالم حوادث ، فلا بد من حركة دورية ، وفي العالم حوادث ، فالحركة الدورية الأبدية ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يغنيكم ، فإن الحركة الدورية ، التي هي المستند ، حادثة أم قديمة ؟ فإن كانت قديمة صارت مبدأ لأول الحوادث ؛ وإن كانت حادثة ، افتقرت إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر .

وقولكم : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أي هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت .

(١) ص ٦٨ .

(٢) الكلام على لسان الفلاسفة .

فنقول : أهو مبدأ الحوادث ، من حيث إنه ثابت : أو من حيث إنه متجلد ؟ ! فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض ! ! وإن كان من حيث إنه متجلد ، فما سبب تجلده في نفسه ؟ ! فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل . فهذا غاية تقرير الإلزام .

ولم في الخروج من هذا الإلزام ، نوع احتيال ، سنورده في بعض المسائل بعد هذه ، كي لا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه ، على أنا سنبين أن الحركة الدورية ، لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء ، وبطل ما قالوا : من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار ، حركة نفسية كحركاتنا .

جوده :

والإله — عند الغزالي — جواد فياض ، يفيض على كل كائن ، وجوده وما يستحقه ، بواسطة الأسباب التي تباشر التأثير ، إذ قد مر بنا أنه لا يفعل بالباشرة ، قال^(١) : [إن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة في المادة ، وإنما تحدث من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذي عبر عنه في التنزيه ، بقوله : « فإذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد ، وليس في طاقة القوى البشرية ، الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولكن على الجملة نعلم ، أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها جود الجواد المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق ما يستحقه ، وكل قاصر مايكمله .

بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من جوده الفياض ، بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام العنصرية ، وامتزاجاتها ، وحركات السموات وأجرامها وأشكالها وخواصها ، وفيض العقول على النفوس ، وإفاضة النفوس ، طلباً للاستكمال ، تحريكاً للسموات .

فالكل من جود الجواد الحق ، الذى يعطى كل حقيقة وجودها ، وهو أعلم
بكمال الاستعداد ، وأى استعداد يستحق أى صورة .
وعلوم البشر قاصرة ، عن إدراك ذلك .
وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ، فينقطع سؤال « لم » : كما ينقطع مطلب
« ما » ، لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون] .
ولهذه المعاني التى يضيفها الغزالي على الإله . نظير عند الفلاسفة المسلمين .
قال ابن سينا فى الإشارات ^(١) :

[تنبيه :

أعرف ، ما الجود ؟ ! الجود إفادة ما ينبغي ، لا لعوض . ولعل من يهب
السكين ، لمن لا ينبغي له ، ليس بجواد . ولعل من يهب ليستعيض ، معامل .
وليس بجواد .
وليس العوض كله عيناً ، بل وغيره ، حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة .
والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ما ينبغي .
فمن جاد ليشف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به ما يفعل . فهو مستعيض
غير جواد .
فالجواد الحق هو الذى تفيض منه القوائد ، لا لشوق منه ، وطلب قصدى
لشئ يعود إليه .
واعلم أن الذى يفعل شيئاً ، لو لم يفعله ، قبح به ، أو لم يحسن منه ، فهو
بما يفعله من فعله ، متخلص] .

عنايته ^(٢) :

[فإذا فهمت علمه فاعلم أنه مريد ، وله إرادة وعناية ، ولكن إرادته
وعنايته لا تزيد على ذاته . . .
وعنايته ، هو تصور نظام الكل ، وكيفية معلولاته ، على الوجه الأحسن
الأبلغ فى النظام . وليس له ميل وغرض ، يحمله على ما يريد ، فليس شئ

(١) ص ١٥٩ ط ليدن .

(٢) ص ١٩٥ معارج القدس .

أول به ، ولا يفعل ليخلص عن مذمة ، أو يطلب محمداً [.
ولهذا شبه عند ابن سينا حيث يقول في الإشارات (١) :

[وهم وتنبية :

اعلم أن ما يقال : من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه ، شيء لا مدخل به في أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ، ينزعه ، وبمجلده ، ويزكيه ، ويكون تركه ، ينقص منه ويثلمه ، وكل هذا ضد الغنى .

إشارة :

لا تجدد - إن طلبت مخلصاً - إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى ، في العلم السابق ، مع وقته الواجب للاتق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله ، معقولاً فياضه .

وذلك هو العناية [.

وحيث يقول أيضاً (٢) :

[تنبيه :

اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به ، أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق ، من أن لا يكون ؛ فإنه إذا لم يكن عنه ذلك ؛ لم يكن ما هو أولى وأحسن مطلقاً ؛ وأيضاً لم يكن ما هو الأولى والأحسن به مضافاً ؛ فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر فيه إلى كسب .

تنبيه :

فما أقبح ما يقال : من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، وأن من المحاسن ، والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة .

وأن الأول الحق ، يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لمية .

(١) ص ١٦٠ ط ليدن .

(٢) ص ١٥٨ طبعة ليدن .

تذنيب :

أتعرف ما الملك ؟ ! الملك الحق . هو الغنى الحق مطلقاً ، ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، وله ذات كل شيء ؛ لأنه منه . أو بما منه ذاته . فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر .

إشارة :

والعالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل ؛ حتى يكون ذلك جارياً منه ، مجرى الغرض ؛ فإن ما هو غرض . لقد يتميز عند الاختيار من تقيضه ، ويكون عند المختار ، أنه أولى وأوجب ، حتى إنه لو صح أن يقال فيه : إنه أولى في نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند الفاعل ، أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن ، لم يكن غرضاً .

فإن الجواد والمليك ، لا غرض له ، والعالي لا غرض له في السافل .

حكيمته :

والأول تعالى حكيم .
[(١) لأن الحكمة إما أن تكون عبارة عن العلم بحقائق الأشياء ، ولا أعلم منه . أو تكون عبارة عن يفعل فعلاً مرتباً محكمًا ، جامعاً لكل ما يحتاج إليه ، من كمال وزينة .
وفعله هكذا في غاية الإحكام والكمال ، والجمال والزينة ، أعطى كل شيء خلقه ، ثم هدى] .

وقريب من هذا قول الفارابي في المدينة القاضلة (٢) :

« وكذلك القول في أنه حكيم .

فإن الحكمة ، هي أن العقل ، عقل أفضل الأشياء بأفضل العلم ، وبما يعقل من ذاته ويعلمه ، يعلم أفضل الأشياء .

(١) ص ١٩٦ معارج القدس .

(٢) ص ١٠ .

وأفضل العلم ، هو العلم الدائم ، الذى لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته] .

ابتهاجه :

[والأول تعالى مبتهج بذاته ، على معنى كمال العلم ، وكمال المعلوم ، أو كمال الجود ، والفضل على الموجود ، لأنه أشد الأشياء إدراكاً ، لأشد الأشياء كمالاً ، الذى هو منزّه عن طبيعة الإمكان والمادة .
والكمال فى البراعة عن المادة ولوازمها^(١) ، والبعد عن طبيعة الإمكان ولواحقها] .

وقريب من هذا القول قول الفارابى فى المدينة الفاضلة^(٢) :

« والجمال والبهاء والزينة ، فى كل موجود ، هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل له كماله الأخير .

وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود ، فجماله فائق لجمال كل ذى الجمال وكذلك زينته وبهائه .

ثم هذه كلها له فى جوهره وذاته ، وذلك فى نفسه وبما يعقله من ذاته . وأما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبهائنا ، هى لنا بأعراضنا ، لا بذاتنا ، وللأشياء الخارجة عنا ، لا فى جوهرنا ، والجمال فيه والكمال ، ليساهما فيه سوى ذات واحدة ، وكذلك سائرهما .

واللذة والسرور والغبطة ، إنما ينتج ويحصل أكثر ، بأن يدرك الأجل والأبهى والأزین بالإدراك الآتقن والآتقن ، فإذا كان هو الأجل فى النهاية والأبهى والأزین ، فإدراكه لذاته الإدراك الآتقن فى الغاية ، وعلمه بجوهره ، العلم الأفضل على الإطلاق .

واللذة التى يلتذ بها الأول ، لذّة لا تفهم نحن كنهها ، ولا ندرك مقدار عظمتها إلا بالقياس والإضافة ، إلى ما نجد من اللذة ، عندما نكون قد أدركنا ،

(١) ومن هنا يفهم السر فى تفضيله الملائكة على الأنبياء فى كتابه الإحياء .

(٢) ص ١٥ .

١ هو عندنا أكمل وأبهى ، إدراكاً أتقن وأتم ، إما : بإحساس ، أو تخيل ، أو لم عقلي .

فلما عند هذه الحال ، يحصل لنا من اللذة ما نلظن ، أنه فائت لكل لذة في معظم ، ونكون نحن عند أنفسنا مغبوطين ، بما نلنا من ذلك ، غاية الغبطة ، إن كانت تلك الحال منا ، يسيرة البقاء سريعة الدثور .

فقياس علمه هو وإدراكه ، الأفضل ، من ذاته . والأجمل والأبهى ؛ إلى لمنا نحن وإدراكنا ؛ الأجمل والأبهى عندنا ؛ هو قياس سروره ولذته غبطاته بنفسه ، إلى ما ينالنا من اللذة والسرور والاعتباط بأنفسنا .

وإذا كان لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه ، ولا لمعلومنا إلى معلومه ، لا للأجمل عندنا إلى الأجمل من ذاته .

وإن كان له نسبة فهي نسبة ما يسيرة .

فإذن لا نسبة لالتذاذنا وسرورنا واعتباطنا لأنفسنا ، إلى ما للأول من ذلك ، وإن كانت له نسبة فهي نسبة يسيرة جداً .

وقول ابن سينا في النجاة^(١) :

[ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء ، فوق أن تكون الماهية ، عقلية محضة خبرية محضة . بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل جهة . والواجب الوجود له الجمال ، والبهاء المحض ؛ وهو مبدأ كل اعتدال ، لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج ؛ فيحدث وحدة في كثرته .

وجمال كل شيء وبهاؤه ، هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب ؟ ١ .

وكل جمال ملائم ؛ وخير مدرك ؛ فهو محبوب ومعشوق ؛ ومبدأ إدراكه إما الحس وإما الخيال ؛ وإما الوهم ؛ وإما الظن ؛ وإما العقل . وكلما كان الإدراك أشد اكتمالاً ، وأشد تحقيقاً ، والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً ، فإحباب القوة المدركة لإياه ؛ والتذاذها به أكثر .

فالواجب الوجود؛ الذى فى غاية الجمال والكمال والبهاء ، والذى يعقل ذاته بتلك الغاية ، فى البهاء والجمال ، وبتمام التعقل ، ويتعقل العاقل والمعقول ، على أنهما واحد بالحقيقة ؛ يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق ، وأعظم لاذً وملتذ . فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم ، من جهة ما هو ملائم ؛ فالحسية منها إحساس بالملائم ، والعقلية تعقل الملائم ، والأول أفضل مدرك ، بأفضل إدراك ، لأفضل مدرك ؛ فهو أفضل لاذً وملتذ ، ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شئ . وليس عندنا لهذه المعانى أسام غير هذه الأسامى ؛ فن استبشعها ؛ استعمل غيرها .

ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول ، أقوى من إدراك الحس للمحسوس ؛ لأنه — أعنى العقل — يعقل ويدرك الأمر الباقى الكلى ؛ ويتحد به ، ويصير هو هو ، على وجه ما ؛ ويدركه بكنهه لا بظاهره ؛ وليس كذلك الحس للمحسوس .

واللذة التى تجب لنا ، بأن نتعقل ملائماً ، هى فوق التى تكون لنا ، بأن نحس ملائماً ، ولا نسبة بينهما .

ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الداركة ، لا تستاند بما يجب أن تستلذ به ، لعوارض ؛ كما أن المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه ، لعارض .

فكذلك ، يجب أن تعلم من حالنا ، ما دمننا فى البدن ، فإننا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية ، كما لها بالعقل ، من اللذة ، ما يجب للشئ فى نفسه ؛ وذلك لعائق البدن .

فلو انفردنا عن البدن ؛ لكننا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالماً عقلياً ، مطالعاً للموجودات الحقيقية ، والجمالات الحقيقية ، والملاذات الحقيقية ، متصلة بها اتصال معقول بمعقول ؛ نجد من اللذة والبهاء ، ما لا نهاية له .

واعلم أن لذة كل قوة ، حصول كمالها : فللحس المحسوسات الملائمة ، وللغضب الانتقام ، وللرجاء الظفر ، ولكل شئ ما ينخصه ، وللنفس الناطقة مضيرها عالماً عقلياً بالفعل .

فالواجب الوجود ، معقول ، عقل أو لم يعقل ؛ معشوق ، عشق أو لم يعشق ؛ لذيد ، شعر به أو لم يشعر [.

الكونيات

يرى الغزالي أن أول ما خلق الله شيء "واحد ضرورة ؛ « إن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد » .

وضرورة أنه ينزه « الإله عن أن يفعل بالمباشرة في كل شيء » .

يسمى الغزالي ذلك الشيء الواحد مرة عقلا ، ويستشهد على ذلك بقول الرسول الكريم^(١) : [أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر]^(٢) .

ويفسر هذا الحديث بقوله : [أقبل حتى تستكمل بي ، وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك] .

وهذا العقل هو الذي قال الله له : [وعزني وجلالي ما خلقت خلقاً أعز ولا أفضل منك ، بك آخذ وبك أعطي] .

ويسميه مرة قلماً فيقول : [وهذا الذي يعبر عنه بالقلم كما قال عليه السلام : « إن أول ما خلق الله القلم فقال : اكتب ؛ قال : وما أكتب ؟ ! قال ما هو كائن إلى يوم القيامة : من عمل . وأثر ، ورزق ؛ فكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة » .

ثم يحمل لنا درجات العالم فيقول^(٣) : [أول ما خلق الله ، العقل ثم النفس ثم الهيولى ؛ أو ما رزى في الخبر ، إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ، ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة] .

فهو يرادف بين العقل وبين القلم ثم بين النفس وبين اللوح ، وإن كان قد

(١) ص ١٥ معارج القدس .

(٢) يقال : إن هذا الحديث مرفوع ذكر ذلك ابن الجوزي ، وابن تيمية انظر القرآن والفلسفة للدكتور

محمد يوسف موسى .

(٣) ص ١٢٤ معارج القدس .

حكى ذلك على لسان الفلاسفة وأنكره عليهم ، فى كتابه التهافت ، قال^(١) :
[وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملائكة
الكروبيين المقربين ، هى العقول المجردة ، التى هى جواهر قائمة بأنفسها ،
لا تتحيز ولا تتصرف فى الأجسام .

وأن هذه الصور الجزئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى أشرف
من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ؛ والمفيد أشرف من المستفيد ؛
ولذلك عبر عن الأشرف بـ « القلم » فقال تعالى : « عَلَّمَ بالقلم » لأنه كالنقاش
المفيد ، مثل المعلم بالقلم ، وشبه المستفيد باللوح . هذا مذهبهم] .
ثم قال فى نقضه^(٢) :

[والجواب أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن النبى صلى الله عليه
وسلم يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى
فى المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ! .
فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل فى هذا ، ولا دليل لكم فى ورود
الشرع ، باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم ،
هذا المعنى قطعاً] .

وبمراجعة ما مر ، فى نصوص ابن سينا والفارابى عند البحث الإلهى^(٣)
بتضح وجه الشبه بينه وبين ما يقول الغزالى هنا ، من أن أول ما خلق الله شيء
واحد هو العقل . . . إلخ .

والغزالى يقسم العالم إلى ثلاث طبقات :

١ - طبقة العقول .

٢ - طبقة النفوس .

٣ - طبقة الأجسام .

ويرى أن الأجسام تأثرت عن النفوس ، والنفوس تأثرت عن العقول ، قال^(٤) :

(١) ص ٢١٢ معارج القدس .

(٢) ص ٢١٦ .

(٣) ص ٢٩٦ .

(٤) ص ١٩٩ معارج القدس .

[وكما أن الجسم الذى هو البدن ، يتأثر من القوى المركبة فيه ولا يؤثر ، والعقل العملى ، يؤثر فى القوى الحيوانية ، ويتأثر من العقل النظرى . والقوى الحيوانية تتأثر من العقل العملى ، وتتأثر فى الجسم وأعضاء البدن . فكذاك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى ، تنقسم إلى هذه الأقسام : متأثر لا يؤثر .

ومؤثر^(١) لا يتأثر .

فالمتأثر الذى لا يؤثر هو أجسام العالم .

والمتأثر الذى يؤثر هى النفوس . فتتأثر من العقول ، وتتأثر فى أجسام السموات بالتحريك . وبواسطة تحريك السموات^(٢) ، فى عالم العناصر . والعقول تؤثر ولا تتأثر ، بل كمالاتها حاضرة معها ، ليس لها استكمال ؛ وإن كانت تلك الكمالات من ربها وخالقها ومبدعها ، تعالى وتقدس .

فالطبيعة فى عالم الأجسام مسخرة للنفس ؛ تفعل فعلا ، سواء علمت ما تفعل أو لم تعلم . كما أن النفس مدبرة للعقل تعلماً ؛ سواء طلبت العلوم أو لم تطلب . فانهجت الطبيعة بالتسخير ؛ منهاج ما فوقها بالتدبير . وعبر التنزيل عن ذلك بقوله : « والسماء بنيناها بأيد . وإنا لموسعون ؛ والأرض فرشناها فنعم الماهدن ، ومن كل شئ خلقنا زوجين ، لعلكم تذكرون » .

[فال مخلوقات كلها مفضورة على ازدواج : لطيفها وكثيفها ، معقوها ومحسوسها . فى المركبات ازدواج ؛ وفى البسائط ازدواج ، وبين البسائط والمركبات ازدواج ، والنفوس بواسطة الأفلاك معطية ، والعناصر قابلة .

وبين المعطى والقابل نتائج ومواليد ، من المعادن والنبات والحيوان والإنسان . وبين العقل والنفس ازدواج . كما بين القلم واللوح ازدواج . ومواليدهما ، الروحانيات : من العقول والنفوس .

ومن له الخلق والأمر ، متعال على الازدواج ، أداء^(٣) وقبولا ؛ سبحانه أن يكون له ولد ، ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شئ فقدره تقديراً] .

(١) لعل قبل هذا سقطاً تقديره : ومؤثر يتأثر ، بدليل باقى النص .

(٢) يعنى أن النفوس تؤثر فى السموات بالتحريك ، وتتأثر فى عالم العناصر بواسطة حركة السموات .

(٣) فى هذه الكلمة ما يشبه التعليل .

وواضح من هذا العرض وجه الشبه بين آراء الغزالي - في التأثير والتأثر - وبين آراء الفارابي وابن سينا ، على ما مر .
وعلى مذهب الغزالي لم يصدر عن الإله إلا عقل واحد ، فكيف صدر عن العقل الواحد عقول ؟ ! وكيف صدر عن العقول نفوس ؟ وكيف صدر عن النفوس أجسام ؟

هذا ما يصمت عنه الغزالي في كتابيه « معارج القدس » ، و « المصنوع به على غير أهله » فهل له كتب حول هذا الموضوع لم تصل إلينا ؟
أم هو يرى أن جهة إمكانه ، وجهة عقله نفسه ، وجهة عقله مبدؤه ، أصدرت عقلا ونفساً وقلوباً ، ولقد مرت بنا عيسارته التي تقول إن الإله واحد من كل وجه وحدة حقيقية ، لذلك لم يصدر عنه إلا واحد ، أما العقل فليس واحداً من كل وجه ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .
فهل يعنى بذلك أنه لا غرابة في أن يصدر عنه المتعدد باعتبار جهات التعدد فيه ؟ !

إن كان ذلك ما يعنيه الغزالي فهو بنفسه ما حكاه عن الفلاسفة وشنع عليهم فيه أبلغ تشنيع حيث يقول في التهافت^(١) :

[وما ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لوحكاه الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ؛ ولو أورد جنسه في الفقهيات ، التي قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقليل : إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون ، ومداخل الاعتراض على مثلها لا تحصي] :

ويقول أيضاً في التهافت^(٢) :

[سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه .

(١) ص ١١٥ .

(٢) ص ١٢٣ .

وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود . وأنه يعقل نفسه وصانعه ، فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك ، فيقال : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك ؟ وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ولصانعه ، شيان آخران . وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه فكذا في موجود آخر ، إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلماً .

فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء] .

قدم العالم :

ومهما يكن من شيء ، فالغزالي يرى أن هناك عالماً عقلياً يعبر عنه بالعقول . لا عقل واحد ، ويرى أن هذه العقول ، أو هذه الصور العقلية — كما يسميها أحياناً — يصدر عنها لذاتها العالم الجسماني ، يعني بواسطة النفوس ، قال (١) : [قد ظهر لنا في العلوم الإلهية ، أن الصورة التي هي في الأجسام العالمية ، تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول الكلية ، وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل ، فإن تلك الصور العقائية مباد لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في العوالم الجسمانية] .

ويرى أن هذه العقول التي يجب عنها لذاتها صدور العالم الجسماني ، قديمة ، قال (٢) :

[فأشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه من غير سبق مادة وزمان] .

وليس هذا الحكم خاصاً بالعقل الأول فحسب ، بل هو عام للعقول زاننفوس جميعها ، قال (٣) :

[إن درجات العالم ثلاث :

١ — العقل أو العقول .

(١) ص ١٦٤ معارج .

(٢) ص ٢٠٣ معارج .

(٣) ص ٢٠٣ معارج .

٢ - النفس أو النفوس .

٣ - المادة .

والزمان ابتداءً منذ ابتدأت النفس ، والمكان ابتداءً منذ ابتدأت المادة .
أما الإله والعقل والنفس فلا توصف بالزمان والمكان ولا يعتمدها الزمان
والمكان^(١) .

ولإذا كانت العقول والنفوس قديمة ، وكان يجب عنها لذاتها ، صدور العالم
الجسماني ؛ كانت المجردات ، وبعض الجسمانيات - على الأقل - قديمة بالزمان ،
وإن كانت حادثة بالذات .

ألا ترى أن هذا الرأي الذي تعطيه هذه النصوص ، قريب الشبه بما للفارابي
حول هذا الموضوع ، استمع إليه يقول^(٢) :

[ووجود الأشياء عنه - يعنى عن الواجب - لا عن جهة قصد منه يشبه
قصودنا ، ولا يكون له قصد للأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع ؛
من دون أن يكون له معرفة ورضا ، بصدورها وحصولها .

ولأنما ظهر الأشياء عنه ، لكونه عالماً بذاته ؛ وبأنه مبدأ لنظام الخير في
الوجود ، على ما يجب أن يكون عليه .

فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للأشياء ، ليس بعلم
زمانى ، وهو علة لوجود جميع الأشياء ، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ،
ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً ، بعد كونها معلومة .

وهو علة المبدع الأول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ، الذي
ليس وجوده لذاته ؛ لإدامة لا تتصل بشيء من العلل ؛ غير ذات المبدع .

ونسبة جميع الأشياء إليه ، من حيث إنه مبدعها أو هو الذي ليس بينه
وبين مبدعها واسطة ، وبوساطته تكون علة الأمر الآخر ؛ نسبة واحدة .

(١) انتهى ملخصاً وقد مر تمام النص .

(٢) ص ٦٧ من المجموع .

وهو الذى ليس لأفعاله لمية : ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر .
وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول : ويحصل فى المبدع
الأول الكثرة بالعرض ؛ لأنه ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول ؛ ولأنه
يعلم ذاته ويعلم الأول . وليست الكثرة التى فيه من الأول ؛ لأن إمكان الوجود
هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .
ويحصل من العقل الأول . بأنه واجب الوجود ، وعالم بالأول ؛ عقل آخر
ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه .
ويحصل من ذلك العقل ، بأنه ممكن الوجود ، وبأنه يعلم ذاته ؛ الفلك الأعلى
بمادته ، وصورته التى هى النفس .
والمراد بهذا ، أن هذين الشئين يصيران سبب شئين ، أعنى الفلك والنفس .
ويحصل من العقل الثانى : عقل آخر وفلك آخر ، تحت الفلك الأعلى .
ولنما يحصل منه ذلك ؛ لأن الكثرة حاصلة فيه بالمرض ، كما ذكرناه بديتاً فى
العقل الأول .

وعلى هذا يحصل عقل فلك من عقل .
ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك ، إلا على طريق الجملة ؛ إلى أن
تنهى العقول الفعالة ، إلى عقل فعال مجرد من المادة .
وهناك يتم عدد الأفلاك .
وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلاً بلا نهاية .
وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة .
والعقل الأخير منها ، سبب وجود الأنفس الأرضية ، من وجه ، وسبب
وجود الأركان الأربعة ، بوساطة الأفلاك ، من وجه آخر .
ويجب أن يحصل من الأركان ، الأمزجة المختلفة ، على النسب التى بينها ،
المستعدة لقبول النفس ، النباتية والحيوانية ، والناطقة ؛ من جهة الجوهر الذى
هو سبب لأمر أكوان هذا العالم والأفلاك التى حركاتها مستديرة على شيء ثابت
غير متحرك ، ومن تحركها وممارسة بعضها لبعض على الترتيب يحصل الأركان
الأربعة .

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير ، الذى يجب أن يظهر منه .
ولأجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية ، وهو قابل لنوع من
أنواع الانتقال ، من حال إلى حال ، على سبيل التخيل ، ويحصل بسبب ذلك
التخيل لها ، التخيل الجسماني ، وذلك السبب هو سبب الحركة ، فيحصل من
جزئيات تخيلاتها المتصلة ، الحركات الجسمانية ؛ ثم تلك التغيرات تصير سبباً
لتغير الأركان الأربعة ، وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير .

واشتراك الأجرام السماوية في معنى واحد ، وهو الحركة الدورية الصادرة
عنها ، يصير سبب اشتراك المواد الأربع في مادة واحدة . واختلاف حركاتها ،
يصير سبب اختلاف الصور الأربع . وتغيرها من حال إلى حال ، يصير سبب
تغير المواد الأربع ، وكون ما يتكون منها ، وفساد ما يفسد منها .

والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها عن مادة وصورة ؛
فإن مادة الأفلاك والأجرام ، مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات ؛ كما أن
صور تلك ، مخالفة لصور هذه ، مع اشتراك الجميع في الجسمية ؛ لأن الأبعاد
الثلاثة فيها مفروضة .

ولأن ذلك كذلك ، لا يجوز وجود الهيولى بالفعل ، خالية عن الصورة ؛
ولا وجود الصورة الطبيعية^(١) ، مجردة عن الهيولى ؛ بل الهيولى محتاجة إلى الصورة ،
لتصير بها موجودة بالفعل ؛ ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر ؛
بل ههنا سبب يوجدهما معاً .

والحركات السماوية وضعية دورية ؛ والحركات الكائنة الفاسدة ، حركات
مكانية . وحركة الكمية والكيفية ، والحركات المستوية ، لازمة للبسائط ؛ وهى
على ضربين :

(١) يعجبني من الفارابي هذا الاحتياط ، وهذا التقييد ؛ إذ يرسل بعض الناس القول على إطلاقه ،
فيقولون : لا توجد الصورة مجردة عن الهيولى . مع أن هذا الحكم خاص بالصور الطبيعية ، فهى التى
لا تفارق الهيولى ، وهناك صور أخرى غير طبيعية ، كالإله والنفس مثلاً ، فكأن الصورة الطبيعية حالة
كآل الهيولى ، كذلك الإله هو رمز الكمال أمام العالم ، ولذلك يتحرك العالم بدافع الشوق له والقرب منه ؛ وكذلك
النفس حالة كآل الجسم ، فالجسم معها ، يكون أكمل منه خالياً عنها ، ولكن التلازم بين الإله والعالم ،
وبين الجسم والنفس ، ليس كالتلازم بين الصورة الطبيعية والهيولى .

أحدهما من الوسط .

والآخر إلى الوسط .

وحركة الأشياء المركبة ، بحسب غلبة البسائط من المواد الأربع عليها .

ومبدأ الحركة والسكون ، متى لم يكن من خارج ، أو عن إرادة سميت طبيعة .

وتكون الحركات متساوية عن غير إرادة . وتسمى نفساً نباتية ، أو حركة مع

إرادة ، أو على لون واحد أو ألوان كثيرة كيفما كانت ، وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية .

والحركة تتصل بها أشياء تسمى زماناً . ومقطع الزمان يسمى آنأً ولا يجوز

أن يكون للحركة ابتداء زمانى ، ولا آخر زمانى ؛ فإذاً يجب أن يوجد متحركاً

على هذا اللون ، ومحركاً لذلك . وإن المحرك أيضاً متحرك ، احتاج إلى محرك إذ لا يتفك

المتحرك من المحرك ، ولا يتحرك شيء بذاته ، فإذاً يجب أن لا يكون بلا نهاية ،

بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركاً ، وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين ،

بلا نهاية ، وهذا محال .

والحرك الذى لا يكون متحركاً ، يجب أن يكون واحداً ، ولا يكون ذا عظم

ولا جسماً ؛ ولا يكون متجزأً ، ولا فيه كثرة بوجه [.

وشبيهه أيضاً بقول ابن سينا فى النجاة^(١) :

[مبدأ الكل ، ذاتٌ واجبة الوجود ، وواجب الوجود واجب أن يوجد

ما يوجد عنه ، وإلا فله حال لم تكن ، فليس واجب الوجود من جميع جهاته .

فإن وضعت الحال الحادثة لا فى ذاته ، بل خارجة عن ذاته ؛ كما يضع

بعضهم الإرادة ؛ فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت ، أهو بالإرادة ، أو

طبعاً ، أو لأمر آخر ، أى أمر كان ؟ ١٩ .

ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن ؛ فلما أن يوضع حادثاً فى ذاته ،

ولما غير حادث فى ذاته ؛ بل على أنه شيء مابين لذاته ؛ فيكون الكلام فيه

ثابتاً .

وإن حدث في ذاته ؛ كان ذاته متغيراً ؛ وقد بين أن واجب الوجود بذاته .
واجب الوجود من جميع جهاته .

وأيضاً إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه ؛ كما كان قبل حدوثها ،
ولم يعرض ألبتة شيء لم يكن ، وكان الأمر على ما كان ، ولم يوجد عنه شيء ؛
فليس يجب أن يوجد عنه شيء ، بل يكون الأمر والحال على ما كان ؛ فلا بد
من تمييز لوجوب الوجود عنه ، أو ترجيح الوجود عنه ، بحدوث متوسط لم يكن
حين كان الترجيح للعدم عنه ، وكان التعطل عن الفعل حاله .

وليس هذا أمراً خارجاً عنه ، فإننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه ،
بلا واسطة أمر يحدث ، فيحدث به الثاني ، كما يقولون في الإرادة والمراد .
والعقل الصريح الذي لم يكذب ؛ يشهد أن الذات الواحدة ، إذا كانت من
جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل ، شيء ، وهي الآن
كذلك ، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء .

فإذا صار الآن يوجد عنها ؛ فقد حدث في الذات قصد ، أو إرادة ، أو
طبع ، أو قدرة وتمكن ، أو شيء مما يشبه هذا ، لم يكن .
ومن أنكر هذا ؛ فقد فارق مقتضى عقله لساناً ، ويعود إليه ضميراً ؛ فإن
الممكن أن يوجد وأن لا يوجد ، لا يخرج إلى الفعل ، ولا يترجح له أن يوجد
إلا بسبب .

وإذا كانت هذه الذات التي للعلة ، كانت ولا يترجح ولا يجب عنها هذا
الترجح ، ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك ؛ فلا بد من حادث يوجب الترجيح
في هذه الذات ، إن كانت هي الفاعلة ، وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن ،
على ما كان قبل ، ولم يحدث لها نسبة أخرى ، فيكون الأمر بحاله ؛ ويكون الإمكان
إمكاناً صرفاً بحاله .

وإذا حدثت لها نسبة ، فقد حدث أمر ، ولا بد أن يحدث لذاته وفي ذاته ،
فإن كانت خارجة عن ذاته ، كان الكلام فيها ثابتاً ، ولم تكن النسبة المطلوبة ،
فإننا نطلب النسبة الموقعة ، لوجود كل ما هو خارج عن ذاته ، بعد ما لم يكن
أجمع ، كأنها جملة واحدة ، وفي حال ما لم يوجد شيء ، وإلا قد أخرج من
الجملة شيء ، فنظر في حال ما بعده ، فإن كان مبدأ النسبة مبايناً له ، فليست

هى النسبة المطلوبة ، فإذا حدث الأول يكون على هذا القول فى ذاته ، لكنه محال ؛ فكيف يمكن أن يحدث فى ذاته شيء ؟ ١ ؟ ، وعمن يحدث ١ ؟ ، وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد ، أفترى أن ذلك عن الحادث منه ١ ؟ ، فتكون ليست النسبة المطلوبة ؛ لأننا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل ، أو هى عن واجب وجود آخر ١ ؟ ، وقد قيل : إن واجب الوجود واحد على أنه إن كان واجب آخر ، فهو العلة الأولى والكلام ثابت فيه .

فصل فى أن ذلك يقع لانتظار وقت ، ولا يكون وقت أولى من وقت : ثم كيف يجوز أن يتميز فى العدم وقت ترك ، ووقت شروع ١ ؟ ، وبم يخالف الوقت الوقت ١ ؟ .

وأيضاً إذا بان أن الحادث لا يحدث ، إلا بحادث حال فى المبدأ ، فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول ، بالطبع ، أو عرض فيه غير الإرادة ، أو بالإرادة ؛ إذ ليس بقسرى ، ولا اتفاق .

فإن كان بالطبع ؛ فقد تغير الطبع . أو كان بالعرض ؛ فقد تغير العرض . وإن كان بالإرادة فليُنزل أنها حدثت فيه ، أو مباينة له .

بل نقول : إما أن يكون المراد نفس الإيجاد ، أو غرضاً ومنفعة بعد .

فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته ؛ فلم لم يوجد قبل ١ ؟ ، أترأه استصلحه الآن ١ ؟ ، أو حدث وقته ١ ؟ ، أو قدر عليه الآن ١ ؟ .

ولا نغنى فيما نقوله : قول القائل : إن هذا السؤال باطل ؛ لأن السؤال فى كل وقت عائد ، بل هذا سؤال حق ؛ لأنه فى كل وقت عائد ولازم .

وإن كان لغرض ومنفعة ؛ فعلوم أن الذى هو للشيء ، بحيث كونه ، ولا كونه بمنزلة ؛ فليس بغرض . والذى هو للشيء بحيث كونه ، ولا كونه بمنزلة ، فليس هو نافعاً . والذى كونه منه أولى ؛ فهو نافع ؛ والحق الأول كامل الذات لا يتنفع بشيء .

فصل فى أنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله تعالى سابقاً على الزمان والحركة بزمان :

وأيضاً فإن الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة ١ ؟ ، أبداً أم بالزمان ١ ؟ ،

فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للثنتين ، وإن كانا معاً بالزمان ، وكحركة المتحرك . بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه ، وإن كانا معاً بالزمان ؛ فيجب أن يكون كلاهما محدثين ؛ أو قدم الأول ، وقدم الأفعال الكائنة عنه .

وإن كان قد سبق لا بذاته فقط ، بل بذاته وبالزمان : بأن كان وحده ، ولا عالم ولا حركة . ولا شك أن لفظة « كان » تدل على أمر مضى وليس الآن ، خصوصاً ويعقبه قولك : « ثم » ؛ فقد كان كوناً ثم مضى ، قبل أن خلق الخلق . وذلك الخلق متناه ؛ فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان ؛ لأن الماضي ، إما بذاته . وهو الزمان ؛ وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها ؛ فقد بان لك هذا .

فإن لم يسبق بأمر هو ماض ، للوقت الأول ، من حدوث الخلق ؛ فهو حادث مع حدوثه ، وكيف لا يكون سبق ، على أوضاعهم ، بأمر ماض للوقت الأول من الخلقة ؛ وقد كان ولا خلق ، وكان خلق ، وليس « كان ولا خلق » ثابتاً عند كونه « كان وخلق » ولا « كونه قبل الخلق » ثابت مع « كونه مع الخلق » وليس « كان ولا خلق » نفس وجوده وحده ؛ فإن ذاته حاصلة بعد الخلق . ولا « كان ولا خلق » هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث ؛ فإن وجود ذاته وعدم الخلق ، موصوف بأنه « قد كان ، وليس الآن » وتحت قولنا : « كان » معنى معقول ، دون معقول الأمرين ؛ لأنك إذا قلت : وجود ذات وعدم ذات ، لم يكن مفهوماً منه السبق ، بل قد يصحح أن يفهم منه التأخر ؛ فإنه لو عدمت الأشياء ، صح وجوده وعدم الأشياء ، ولم يصحح أن يقال لذلك : « كان » ، بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث ؛ فوجود الذات شيء ، وعدم الذات شيء ، ومفهوم « كان » ، شيء موجود وغير المعنيين .

وقد وضع هذا المعنى للمخالق عز ذكره ، ممتدّاً لا عن بداية ؛ وجوز فيه أن يخلق قبل أى وقت يتوهم فيه أنه خلق .

فإذا كان هذا هكذا ؛ كانت هذه القبلية مقدرة ، مكمنة ؛ وهذا هو الذى نسميه الزمان ؛ إذ تقديره ليس تقدير ذى وضع ولا ثبات ، بل على سبيل التجدد ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية ؛ إذ بينا أن ما يدل عليه معنى « كان » و « يكون » عارض لهيئة غير قارة ، والهيئة غير القارة هى الحركة .

فإذا تحققت علمت أن الأول ، إنما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقاً مطلقاً ، بل سبقاً بزمان معه ، وحركة وأجسام أو جسم .

هذا هو الغزالي في إيجازه لهذا الموضوع ، شبيهاً بالفارابي وابن سينا ، فانظر إليه وقد حكى ما نقلناه هنا عن ابن سينا حكاية أمينة دقيقة ، في كتابه التهافت^(١) ، ثم كر عليها قائلاً^(٢) :

[والاعتراض من وجهين :

أحدهما ، أن يقال : هم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه ، مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد ؟ ! ، وما المحيل له ؟ ! . . .

الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ، أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ؛ فإن استندت الحوادث إلى الحوادث ، إلى غير نهاية ؛ فهو محال ، وليس ذلك معتقداً عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود ، هو مستند الكائنات .

وإذا كانت الحوادث لها طرف ، تنهى سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ؛ فلا بد إذن على أصلكم ، من تجويز صدور حادث من قديم [. ثم يتعرض لقل ابن سينا^(٣) : [إنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله تعالى ، سابقاً على الزمان والحركة بزمان . . .] . فيقول^(٤) :

« الاعتراض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً .

(١) ابتداء من ص ٥١ .

(٢) ص ٥٢ .

(٣) ص ٦٧ .

(٤) ص ٧٢ تهافت .

ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان معه عالم . ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري ، وعدم ذات العالم فقط ، ومفهوم قولنا : كان معه عالم ، وجود الذاتين فقط .
فنحنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط .

والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان وعيسى معه . لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث ، وهو الزمان . فلا التفتات إلى أغاليط الأوهام [.
ويقول في الاقتصاد^(١) :

[أما الفلاسفة فقد قالوا : يقدم العالم ، وهو محال ، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديماً ؛ إذ معنى كونه فعلاً ، أنه لم يكن ثم كان ؛ فإن كان موجوداً مع الله أبداً . فكيف يكون فعلاً ، بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها ، على ما سبق^(٢) وهو محال من وجوه . . .

ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال ، لم يتخلصوا من أصل السؤال ، وهو أن الإرادة لم تعلق بالحدوث ، في وقت مخصوص ، لا قبله ولا بعده ؛ مع تساوى نسب الأوقات إلى الإرادة ؟ ! ، فإنهم إن تخلصوا عن خصوص الوقت ، لم يتخلصوا ، عن خصوص الصفات ، إذا العالم مخصوص بمقدار مخصوص ، ووضع مخصوص . وكانت نقائضها ممكنة في العقل ، والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض .

ومن أعظم ما يلزمهم فيه ، ولا عذر لهم عنه ، أمران ، أوردهما ، في كتاب تهافت الفلاسفة^(٣) . ولا محيص لهم عنهما ألبتة .
أحدهما . . . إلخ [.

(١) ص ٤٩ .

(٢) أوردها فيما مر .

(٣) من ص ٦٤ إلى ٦٧ وهذه الإحالة من أحد الكتابين إلى الآخر تقوى الصلة بينهما ، لا من جهة الغاية التي يهدفان إليها فحسب ، ولكن من جهة الأسلوب العلمى ، ونوع الأدلة ، ومستوى الجماعة التي أعد لها الكتابان .

ثم يسوق الغزالي هذين الأمرين ، على نحو ما هو مذكور في كتاب التهافت تماماً .

هذا ولا ينبغي أن ننسى ما للغزالي بصدد إثبات الواجب في كتبه الكلامية ، حيث قد عول فيه على أن العالم حادث^(١) وهو نفسه صنيع إمام الحرمين .
أبدية العالم :

أقام الغزالي الدليل على أن النفس الإنسانية باقية لا تفتى ، ولا يجوز في العقل أن تفتى^(٢) وقد استمد الغزالي هذا الدليل من تجردها ، فليست أبديتها في نظره راجعة إلى شيء سوى هذا التجرد .

والغزالي يقول بعقول ونفوس مجردة ، غير العقول والنفوس الإنسانية ؛ فيلزمه — بمقتضى هذا الدليل — أن تكون هذه العقول وتلك النفوس أبدية كالنفس الإنسانية ، حيث لا فارق أصلاً من هذه الجهة بل إن هذه النفوس وتلك العقول أشد في التجرد وفي البعد عن علائق المادة من النفس الإنسانية . وما دامت المادة واجبة الصدور عن العقول ذاتها^(٣) فتكون دائمة بدوامها ؛ وإذا كانت المادة أبدية فيكون الزمان والحركة أبديين كذلك .

فيكون العالم عند الغزالي أبدياً ، دل على أبديته الدليل العقلي . ولكن هل أبدية العالم ستكون على هذا الشكل الذى هو عليه الآن ؟ أم يجوز أن تكون على شكل آخر ، ولو تبدلت فيه الأرض غير الأرض والسموات ؟! على ما يقول به المتكلمون .

الذى يقتضيه مذهب الغزالي من أن هذا العالم ما عدا المبدع الأول صدر عن العقول ، وصدوره عن العقول صدور ذاتي ، أن تكون أبدية العالم ، على الشكل الذى هو عليه الآن ، ضرورة أن ما بالذات لا يتخلف .

ولعل الغزالي في هذا شبيه بما يراه ابن سينا في النجاة ، حيث يقول^(٤) :

[فصل في إثبات دوام الحركة بقول مجمل ، ثم بعده بقول مفصل :

(١) عرضنا ذلك فيما مر .

(٢) سياق ذكر هذا الدليل في الأبحاث النفسانية .

(٣) على ما مر .

(٤) ص ٤١٢ .

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية ؛ وجود قوة غير متناهية ، ليست مجسمة ، وأنها مبدأ الحركة الأولية .

وبان لك أن الحركة المستديرة ، ليست متكونة تكويناً زمانياً .

فقد بان من هناك ، من وجه ما ، أن هنا مبدأ دائماً الوجود .

وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته ، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن .

مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها ، تكون موجبة للمعلول ، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً ؛ فلو اكتفيت بتلك الأشياء لكفتك [.

وشبيه بما يراه الغزالي لهم في كتابه مقاصد الفلاسفة^(١) حيث يقول :

[ولا يخفى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب .

والبسيط ينقسم إلى ما لا يقبل الكون والفساد كالسماويات ، وإلى ما يقبل كالعناصر الأربعة .

وقد سبق أن السماويات ، لا تقبل الانخراق ، ولا الفساد ، ولا الحركة المستقيمة . ولا تخلو عن الحركة المستديرة ، وأنها كثيرة ، وطبائعها مختلفة ولها نفوس تتصور وتتحرك بالإرادة] .

في كل هذا ما يفيد أبدية العالم على الجملة ، سواء فيه ما يروى عن ابن سينا أو ما يروى عن الغزالي ، غير أن الغزالي في كتبه الكلامية ، ينكر ذلك أيما إنكار ، إذ يقول في التهافت^(٢) :

[مسألة في إبطال قولهم : في أبدية العالم والزمان والحركة :

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ؛ فهو أبدى لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ؛ بل لم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك أيضاً .

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية ، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق ؛ فلأنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلمته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة .

(١) ص ١٣ قسم الطبيعيات .

(٢) ص ٨٩ .

ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ؛ وهو بعينه جار في الانقطاع . وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثاني : أن العالم إذا عدم ، فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعد » ، ففيه إثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع . فكذاك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإننا نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى أبداً ؛ إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم آخر لا محالة إلا أبو الهذيل العلاف : فإنه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها ، فكذاك في المستقبل : وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط ، لا يدخل في الوجود ، لا متلاحقاً ، ولا متساوفاً ، والماضي كله قد دخل في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوفاً .

وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً ، من حيث العقل ، بل نجوز إبقاءه وإفناءه ؛ فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن ، بالشرع ، فلا يتعاقب النظر فيه بالعقول .

وأما مسلكهم الرابع فهو محال ؛ لأنهم يقولون : إذ عدم العالم بقي إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ؛ فالمواد والأصول لا تنعدم ؛ وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

والجواب عن الكل ما سبق [١] .

والغزالي في التهافت يخالف الفلاسفة في هذه المسألة من جهتين :

١ — أن يكون الدليل العقلي قد دل على ذلك .

٢ — أن يكون الحصول على هذا الشكل واجب الدوام لا من جهة أصل الوقوع في الجملة ، لأن الغزالي — في التهافت أيضاً — يرى أن الأبدية حاصلة في

(١) سبق له في التهافت ابتداء من ص ٥٣ .

الجملة لا على هذا الشكل ، ويرى أن ذلك الحصول لأن الله أرادها باختياره
لا لأنها واجبة الحصول بمقتضى أسباب استلزمها .

وهذان الأمران اللذان خالف الغزالي فيهما الفلاسفة في كتاب التهافت ،
هما بذاتهما اللذان تفيدهما عبارته في كتابه معارج القدس كما سبق الإيضاح .

حاجة العالم إلى صانعه :

ذهب ابن سينا في الإشارات^(١) إلى أن العالم محتاج إلى صانعه في وجوده
وفى بقاءه ، وشنع على جماعة يرون أن هذه الحاجة واقفة عند حد الوجود فقط ،
بحجة أن الفاعل حال بقاء الفعل إما أن يكون له أثر في الفعل أو لا يكون ، فإن
كان فذلك الأثر إما الذى حصل أولاً وهو محال ، وإما غيره وحينئذ يكون
المحتاج هو ذلك الغير الحادث ، وأما الباقي فهو غنى عنه . وأما إن لم يكن له
فيه أثر كان ذلك اعترافاً باستغناء الفعل حال بقاءه عن ذلك المؤثر .

وقد فسر شارحه الإمام الرازى هذه الجماعة بأنها فريق من المتكلمين .

ولما عرض الغزالي لهذه المسألة وافق ابن سينا في رأيه وعرض بمن خالف
قال^(٢) :

[وبالجملة ليس خلقه العالم كمن بنى داراً وشرح فيها من عبده خلقاً كثيراً ،
فرتب لكل واحد منهم ما خلقه لأجله ، وقطع عنهم نظره وتدبيره وعلمه وقدرته
وإرادته فهم بخلقهم يعملون للأمر ، وبحكمه يتصرفون .

فلا الدار محتاجة في بقائها إلى ممسك ، إذ قد استغنى البناء عن الباني ،
كما ظنه قوم . ولا أهلها محتاجون إلى مدبر ومقدر ، إذ استغنوا بفطرتهم على ما هم
عليه عن تجديد أحد وبنيان بان ، كما تخيله قوم ، بل كما كانوا محتاجين في
وجودهم إلى خلقه تعالى ، كانوا محتاجين في دوام وجودهم إلى أمره تعالى ؛ وكما
لم يكن وجودهم بذواتهم ، لم يكن دوام وجودهم بذواتهم ؛ فهو القيوم على الملكوت ،
جل جلاله] .

(١) ص ٢١٥ ج ١ .

(٢) ص ٢٠٦ .

حياة السموات :

يرى الغزالي أن السموات كائنات حية ، قال (١) :

[وكما تميز النبي عن الناس بعقله المناسب للعقول المفارقة والعقل الأول ؛ كذلك تميز بنفسه المشاكلة لنفوس السموات والنفوس الفلكية] .

وهو في هذا شبيه بابن سينا ، حيث يقول في النجاة (٢) :

[يجب أن تعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى ، نفس لا عقل ؛ وأن السماء حيوان مطيع لله عز وجل] .

هذا هو رأي الغزالي في السموات — كما تفيده كتبه المضمون بها على غير أهلها — وإن تنكر لهذه الفكرة في كتبه غير المضمون بها ، قال في التهافت (٣) :

[قالوا : إن السماء حيوان ؛ وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا : وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة ، نحو أغراضها ، بتحريك النفس ؛ فكذا السموات .

وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة رب العالمين ، على وجه سندكره .

ومذهبهم في هذه المسألة مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالة ؛ فإن الله تعالى قادر ، على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ؛ فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكننا ندعى عجزهم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء — صلوات الله عليهم — بإلهام من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياس العقل ، ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل وساعد ، ولكننا نقول : ما أورده دليلاً ، لا يصلح إلا لإفادة ظن ، فأما أن يفيد قطعاً فلا .

(١) ص ١٤٥ .

(٢) ص ٤٢٢ .

(٣) ص ٢٠٢ .

ونخبرهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة — وهذه مقدمة حسية — وكل جسم متحرك ؛ فله محرك — وهذه مقدمة عقلية — إلخ .
والاعتراض ، هو أن نقول : نحن نقدر ثلاث احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها . . . إلخ] .

نظرية السببية :

يرى الغزالي أن المبدأ الأول لم يصدر عنه إلا شيء واحد ، ضرورة أنه واحد من كل وجه ، وضرورة أنه ينزعه عن أن يفعل بالمباشرة .
ويرى أيضاً أن الممكن ما لم يجب لم يوجد ، قال :
[إن^(١) كل معلول فيجب أن يلزم عن علته ؛ حتى يوجد ، وما دام ممكن الوجود بعد فليس يوجد .

وإن الحركة السماوية اختيارية ، وإن الحركة الاختيارية لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل ، وإن الاختيار للأمر الكلي لا يوجب أمراً جزئياً ؛ فإنه إنما يلزم الأمر الجزئي بعينه ، عن اختيار جزئي يخصه بعينه . وإن الحركات التي توجد بالفعل كلها جزئية ، فيجب إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئي ؛ فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ، ولا يكون ألبتة عقلاً صرفاً ؛ بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية ، تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً إما : أن يكون تخيلاً ، أو تعقلاً عملياً هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلي يستمد من العقل المفارق الذي يدرك العلوم الكلية . وهذا كله مبين في العلوم الإلهية .

فيظهر من تسليم هذه أن الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفساني ، يتعقل الجزئيات بالنحو من التعقل الذي يخصها ، ويرسم فيه صورها وصور الحركات التي يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة حينئذ الغايات التي تؤدي إليها الحركات ، في هذا العالم .

(١) ص ١٥٠ معارج القدس .

ويتصور هذا العالم أيضاً بتفصيله وتلخيصه والأجزاء التي فيه ، لا يعزب عنه شيء .

ويلزم ذلك أن يتصور الأمور التي تحدث في المستقبل ؛ وذلك أنها أمور يلزم وجودها عن النسبة التي بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية ، والنسب التي بين الأمور التي ههنا ، والنسب التي بين هذه الأمور وتلك الحركات ، فلا يخرج شيء ألبتة من أن يكون حدوثه في المستقبل لازماً لوجود هذه على ما هي عليه في الحال .

فإن الأمور إما أن تكون بالطبع ، وإما أن تكون بالاختيار ، وإما أن تكون بالاتفاق .

والتي تكون عن الطبع ، إنما تكون بالضرورة عن الطبع ، إما طبع حاصل ههنا أولاً ، أو طبع حادث ههنا ، عن طبع ههنا ؛ أو طبع حادث ههنا عن طبع سماوي .

وأما الاختيارات فإنها تلزم الاختيار ، والاختيار حادث ، وكل حادث بعد ما لم يكن فله علة . وحدثه بضرورة .

وعلته إما شيء كائن ههنا على إحدى الجهات ، أو شيء سماوي ، أو شيء مشترك بينهما .

وأما الاتفاقيات فهي احتكاكات ومصادمات بين هذه الأمور الطبيعية والاختيارية بعضها مع بعض في مجاريها .

فيكون إذن الأشياء الممكنة ما لم تجب لم توجد ، وإنما تجب لا بذاتها ، بل بالقياس إلى عللها ، وإلى الاجتماعات التي لعلل شيء . [

فيكون وجوب هذه الممكنات المتكررة ، عن غير المبدأ الأول ؛ فتكون نظرية الأسباب والمسببات قائمة تلعب دورها بين الكائنات في هذا العالم ، ويكون بعض هذا العالم راجعاً إلى بعض في التأثير والوجود .

والغزالي يصرح بذلك فيقول^(١) :

[إنا لا نعلم وقوع الحوادث ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل

أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه : لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون : ولكن كل ممكن بنفسه فهو واجب بسببه ، فإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً .
فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء . [١]

هذا هو الغزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، فانظر إلى الغزالي الأشعري أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول في التهافت (١) :
[الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا (٢) بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر . ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشراب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وظلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جراً إلى جميع المقترنات .]

ويقول في الاقتصاد (٣) :

[فأما اللاتزامات التي ليست شرطاً ، فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها ، بل لزومه بحكم طرد العادة ، كاحتراق القطن عند مجاورة النار ، وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج ، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى ، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج ، والمماساة في اليد ، مع خلق الحرارة في اليد بدلاً من البرودة .]

(١) ص ٢٢٧ .

(٢) وقوله عندنا ظاهر في أنه يشايح بهذا الرأي جماعة خاصة .

(٣) ص ٤٦ .

ويقول في الاقتصاد أيضاً^(١) :

[وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدرة الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ، بل الكل يقع بالقدرة] .

تركيب الجسم :

يرى الغزالي أن الجسم مركب من المادة والصورة^(٢) ، وينكر القول بالجواهر الفرد فيقول^(٣) :

« كل جزء من الجسم منقسم ، وقد برهنا على ذلك ، وله براهين هندسية ليس ههنا موضع ذكرها » .

هذا مع أنه أثبت الجزء الذي لا يتجزأ ، في كتابه الاقتصاد حيث يقول^(٤) :

[وكل جسم فهو يتألف من جوهرين] ، يعنى على الأقل .

محتويات الكون :

ولقد لخص لنا الغزالي العالم كما فهمه ، قال^(٥) :

[وكما أن حركة الجسم تدل على المحرك ، والمتحرك إذا لم يكن طبيعياً ، فيدل على مدرك يحركه بالإرادة ؛ والمدرك قد يكون ظاهراً وقد يكون باطناً ، وقد يكون عقلياً : نظرياً أو عملياً .

فكذلك فاعلم أن وجود الأجسام في مقعر فلك القمر قابل للتركيب ، فإن الطين مثلاً مركب من الماء والتراب .

فنقول : هذا التركيب المشاهد ، يدل على وجود الحركة المستقيمة ، وتدل الحركة من حيث مساقفها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع ، ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط كالسما ، وتدل الحركة من حيث حدودها^(٦) ،

(١) ص ٤٦ معارج القدس .

(٢) وقد مر بنا شاهد ذلك .

(٣) ص ٣٠ معارج .

(٤) ص ٢١ .

(٥) ص ٢٠١ معارج القدس .

على أن لها سبباً وليسببها سبباً إلى غير نهاية^(١) . ولا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية ، والحركة الدورية لا تكون إلا إرادية ، والإرادة الجزئية لا تكون إلا مستمدة من إرادة كلية ، والإرادة الجزئية تكون للنفس ، والإرادة الكلية تكون للعقل .

فقد ثبت بهذا وجود العناصر القابلة للتركيب ، ووجود السموات المتحركة ، الحركة للعناصر ، والسموات المتحركة ، تدل على محركات هي نفوس سماوية ، والنفوس مستمدة من العقول ، والكل مستند إلى الله تعالى ، إبداعاً وإنشاء ، واختراعاً وخلقاً ، وإحداثاً وتكويناً ، وإيجاداً وإبداء ، وإعادة وبعثاً .

فله المُلْك كله ، والمِلْك كله ، هو الأول بلا أول كان قبله ، والآخر بلا آخر يكون بعده ، الذي قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين ، وعجزت عن نعته أوهام الواصفين ، ابتدع الخلق بقدرته ابتداءً ، واخترعهم على مشيئته اختراعاً [.

(١) أليس في هذا ما يدل على القول بقديم العالم ؟ ! .

الإنسانيات

يرى الغزالي أن بين الكائنات ما يسمى نفساً ؛ وأن هذه النفس أنواع أربعة :

نفس نباتي .

نفس حيواني .

نفس إنساني .

نفس فلكي .

يقول^(١) [بيان إثبات النفس على الجملة :

والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها ؛ فإن جميع خطابات الشرع تتوجه لا على معدوم ، بل على موجود حتى يفهم الخطاب .

ولكن نحن نستظهر في بيانه فنقول :

من المعلوم الذي لا يرتاب فيه ، أن الأشياء مهما اشتركت في شيء ، وافتقرت في شيء آخر ، فإن المشترك فيه غير المفترق فيه . ونصادف كافة الأجسام ، مشتركة في أنها أجسام ، يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة ، ثم نصادفها بعد ذلك ، مفترقة بالتحرك والإدراك . فإن كان تحركها لأجل جسميتها ، فينبغي أن يكون كل جسم متحركاً ؛ لأن الحقائق لا تختلف ، وما يجب لنوع ، يجب لجميع ما يشاركه في ذلك النوع وتلك الحقيقة .

وإن كان المعنى وراء الجسمية ، فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل ؛ فذلك المبدأ هو النفس ، إلى أن يتبين أنه جوهر أو عرض .

مثال ذلك ، أنا نرى الأجسام النباتية ، تغتذى وتنمو ، وتولد المثل ، وتحرك حركات مختلفة ، من التشعيب والتعريق .

فهذه المعاني إن كانت للجسمية ، فينبغي أن تكون جميع الأجسام كذلك .

(١) ص ١٦ معارج القدس .

وإن كانت لغير الجسمية ، بل لمعنى زائد ، فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية .
ثم الحيوان ، فيه ما فى النبات ، ويحس ويتحرك بالإرادة ، ويهتدى إلى
مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع ، وهرب عما يضر .

فنعلم قطعاً ، أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية .

ثم تجد الإنسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز بإدراك
الأشياء الخارجة عن الحس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء .

فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكلّيات بالمشاعر العقلية ،
ويشارك الحيوان فى الحواس ، ويفارقه فى المشاعر العقلية ؛ فإن الإنسان يدرك
الكلّى من كل جزئى ، ويجعل ذلك الكلّى مقدمة قياس ، ويستنتج منه نتيجة .

فلا الإدراك الكلّى ينكر ، ولا المدرك لذلك يحدد ، ولا العرض ، ولا الجسم
القابل للعرض ، ولا النبات ولا الحيوان غير الإنسان ، يدرك الكلّى ؛ حتى يقوم به
الكلّى ؛ فينقسم بأقسام الجسم ؛ إذ الكلّى له وحدة خاصة — من حيث هو كلّى —
لا ينقسم ألبتة ، فلا يكون للإنسان المطلق الكلّى ، نصف وثلاث وربيع .

فقابل الصورة الكلّية ، جوهر ؛ لا جسم ، ولا عرض فى جسم ، ولا وضع
له ، ولا أين له ، فيشار إليه ؛ بل وجوده وجود عقله ، أخفى من كل شئ عند
الحس ، وأظهر كل شئ فى العقل .

فثبت بهذا وجود النفس ، وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزّه من
المادة ، والصور الجسمانية [:

[تقسيم يظهر فيه مبادئ الأفعال :

كل مبدأ يظهر منه فعل ، فإما أن يكون له شعور بفعله ، أو لم يكن .
فإن لم يكن له شعور ، فإما أن يكون فعله متحدّاً على نسق واحد . وإما أن
يكون مختلفاً .

وإن كان له شعور ، فإما أن يكون له تعقل ، أو لم يكن .

فإن كان له تعقل ، فإما أن يكون فعله متحدّاً على نسق واحد . وإما أن
يكون مختلفاً .

فهذه خمسة أقسام :

فما كان فعله متحداً وليس له شعور ، فذلك المبدأ يسمى مبدأ طبيعياً ، كما في الأجسام الثقيلة ، من المهبوط ، وفي الخفيفة من الصعود . وإن كان فعله مختلفاً وليس له شعور ، فهو النفس النباتي ، فإن النبات يتحرك حركات مختلفة .

وإن كان له شعور ، وليس له تعقل ، فهو النفس الحيواني . وإن كان له تعقل ، ومع التعقل اختيار في الفعل والترك ، فهو النفس الإنساني . وإن كان له تعقل ، وفعله على نهج واحد ، فهو النفس الفلكي [.

[رسوم النفوس الثلاثة :

فرسم النفوس الثلاثة بمراسمها ؛ فإن شرائط الحد الحقيقي ، متعذرة الوجود ههنا ، بل وفي كل الموجودات .

فنقول : أما النفس النباتية ، فهي الكمال الأول ، لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يغتذى وينمو ، ويولد المثل .

وأما النفس الحيوانية ، فهي الكمال الأول لجسم طبيعي ، آلي ، من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالإرادة .

وأما النفس الإنسانية ، فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يفعل الأفعال ، بالاختيار العقلي ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

وقولنا : « الكمال الأول » ، أي من غير واسطة كمال آخر ؛ لأن الكمال قد يكون أولاً ، وقد يكون ثانياً .

وقولنا : « لجسم طبيعي » ، أي غير صناعي ، لا في الأذهان ، بل في الأعيان .

وقولنا : « آلي » ، أي ذي آلات ، يستعين بها ذلك الكمال الأول ، في تحصيل الكمالات الثانية والثالثة [.

إذا رجعت إلى ابن سينا في هذا البحث وجدته يقول في النجاة^(١) :

[معلوم مما سلف ، أن جميع الأفعال النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، تكون من قوى زائدة على الجسمية . . .]

والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة ، إلى ثلاثة أقسام :
أحدها : النباتية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى ، من جهة ما يتولد ، ويربو ، ويتغذى .

والغذاء جسم ، من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم ، الذى قيل ؛ إنه غذاؤه ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل ، أو أكثر ، أو أقل .

والثانى : النفس الحيوانية ، وهي كمال أول ، لجسم طبيعي آلى ، من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالإرادة .

والثالث : النفس الإنسانية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى ، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة ، بالاختيار الفكرى ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية] .

وليس يقنع الغزالي بما وصل إليه فى نصه السابق من أنه [قد ثبت وجود النفس - يعنى الإنسانية - وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزّه عن المادة والصورة] .

فيعود إلى ذلك فى بيان أوسع وأشمل وأدق ، فيقول^(١) :

[بيان أن النفس جوهر :

وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل .

أما الشرع فجميع خطابات الشرع ، تدل على أن النفس جوهر ؛ وكذلك العقوبات الواردة فى الشرع بعد الممات ، تدل على أن النفس جوهر ؛ فإن الألم وإن حل بالبدن ، فلاجل النفس .

ثم للنفس عذاب آخر يخصه ، وذلك كالخزى والحسرة وألم الفراق ؛ كذلك ما يدل على بقائه ، على ما سنبين بعد إن شاء الله تعالى .

أما من حيث العقل ، فن وجهين :
وجه عام ، يمكن إثباته مع كل أحد .
وجه خاص ، يتفطن له أهل الخصوص والإنصاف .

أما الأول ، فهو يعلم أن حقيقة الإنسان ، ليست عبارة عن الجسم فحسب ،
فإنه إنما يكون إنساناً ، إذا كان جوهرًا ، وكان له امتداد في أبعاد تفرض طولاً
وعرضاً وعمقاً ؛ وأن يكون مع ذلك ذا نفس ، وأن تكون نفسه نفساً يفتدى بها ،
ويحس ويتحرك بالإرادة ، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يفهم المعقولات ،
ويتعلم الصناعات ويعملها ، إن لم يكن عائق من خارج ، لا من جهة الإنسانية .
فإذا التأم جميع هذا ، حصل من جملتها ذات واحدة ، هي ذات الإنسان .
فإذن ثبت بهذا ، أن حقيقة الإنسان ، لا تكون عرضاً ؛ لأن الأعراض
يجوز أن تتبدل ؛ والحقيقة بعينها باقية ؛ فإن الحقائق لا تتبدل .

فإذن ما هو ثابت فيك مذ كنت . فهو نفسك ؛ وما يطرأ عليك ويزول ،
فهو الأعراض .

وأما الوجه الثاني — وهو البيان الخاص ، فهو الذي يصلح لأهل الفطنة ،
ومن فيه لطف الفهم والإصابة — فهو أنك إذا كنت صحيحاً ، مطرَحاً عنك
الآفات ، مجنباً عنك صدمات الهوى ، وغيرها من الطوارق والآفات ؛ فلا تتلامس
أعضائك ، ولا تماس أجزائك ، وكنت في هواء طلق — أى معتدل — ففى هذه
الحالة ، أنت لا تغفل عن أنيتك وحقيقتك ، بل وفى النوم أيضاً .

فكل من له فطنة ، ولطف وكياسة ؛ يعلم أنه جوهر ، وأنه مجرد عن المادة
وعلائقها ؛ وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ؛ لأن معنى التعقل . حصول ماهية
مجردة للعاقل ، وذاته مجردة لذاته . فلا يحتاج إلى تجريد . وليس ههنا ماهية
ثم معقولة ؛ بل ماهيته معقوليته ؛ ومعقوليته ماهيته .

وهذه نكتة نفيسة عظيمة ، وستقف عليها إن شاء الله أشرح من هذا .

ثم الدليل على صحة هذا البيان الخاص ، أنه لو لم يكن المدرك والمشعور به ،
هو حقيقتك — أى نفسك — ، بل يكون هو البدن وعوارضه ، لكان لا يخلو :

إما أن يكون المشعور به جملة بدنك أو بعضه ، وبطل أن تكون الجملة ، لأن الإنسان في الفرض المذكور ، قد يكون غافلاً عن جملة البدن ، وهو مدرك نفسه . وإن كان بعضاً منه ، فلا يخلو ، إما أن يكون ظاهراً ، أو باطناً . فإن كان ظاهراً ، فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس ، كيف !! ونحن في الفرض المذكور ، قد أغفلنا الحواس عن أفعالها ، وفرضنا أن الأعضاء لا تناس .

وإن كانت النفس والذات ، عضواً باطناً من قلب أو دماغ ، فلا يجوز أيضاً ؛ لأن الأعضاء الباطنة ، إنما يوصل إليها بالتشريح . فثبت أن مدركك ، ليس شيئاً من هذه الأشياء ؛ فإنك قد لا تدركها ، وتدرك ذاتك ضرورة ؛ فما ألحث إلى إدراكه ضرورة ، لا يكون قطعاً ما لا يدرك إلا بالنظر .

فإذن ثبت بهذا ، أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس ، أو مما يشبه الحس بوجه من الوجوه [.

ويسترسل الغزالي في إيضاح هذه الفكرة ، أعنى فكرة تجرد النفس الإنسانية في بيان مستفيض ، بأدلة تتضح أحياناً فتنفهم بيسر وسهولة ، وتغمض أحياناً ، فتتطلب عناء ، ومشقة ، حتى تتطامن أمام الباحث المفكر . ، ولست أريد أن أتابعه في الاسترسال ، وأن أقرن الفكرة بنظائرها في فلسفة ابن سينا ، وحسب أن أضع أمام نظر القارئ هذا النص ، يقول ابن سينا^(١) :

[تنبيه] :

ارجع إلى نفسك ، وتأمل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ! ، ما عندي أن هذا يكون للمستبصر ، حتى إن النائم في نومه ، والسكران في سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت ذاتك ، قد خلقت أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تنظر أجزائها ، ولا تتلامس أعضاؤها ،

(١) في الإشارات ط ليدن ص ١١٩ .

بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما ، في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء ، إلا عن ثبوت أنيتها . . .

تنبيه :

أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدركه بصرك من إهابك ؟ ! لا ، فإنك إذا انسلخت عنه . وتبدل عليك ؛ كنت أنت أنت .

أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً ، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك ؟ ! ، لا ؛ فإن حالها ما سلف ، ومع ذلك فقد كنا في الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا الحواس عن أفعالها .

فبين أنه ليس مدركك حينئذ ، عضواً من أعضائك ؛ كقلب أو دماغ ؛ وكيف !! ، ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح .

ولا مدركك جملة ، من حيث هي جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ؛ ومما نهيت عليه .

فدركك شيء آخر غير هذه الأشياء ، التي قد لا تدركها ، وأنت مدرك لذاتك ، والتي لا تجد لها ضرورة في أن تكون أنت أنت .

فدركك ليس من عداد ما تدركه حساً ، بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس ، مما سذكركه [.

وهكذا يستمر ابن سينا في إيضاح هذه الفكرة بعبارات تتفق هي وعبارة الغزالي ، في شيء كثير ، على نحو ما ظهر في نصوصها هذه .

هذا هو الغزالي في كتبه المضمون بها على غير أهلها — كابن سينا — يعترف بكائن مجرد عن المادة يسميه النفس الإنسانية ، ثم هذا هو في كتبه غير المضمون بها ، يعترض على هذه الفكرة ، ويفندوها ويبطلها . يقول في التهافت^(١) :

[أدلهم على أن النفس جوهر مجرد قائم بنفسه :

الدليل الأول :

قولهم : إن العلوم العقلية ، تحل النفوس الإنسانية ، وهي محصورة ، وفيها

آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ، وكل جسم فنقسم ، فدل على أن محلها شيء لا ينقسم . . .
والاعتراض على مقامين :

المقام الأول :

أن يقال : هم تنكرون علي من يقول : محل العلم جوهر فرد ، متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .
ولا يبقى بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، في جوهر فرد ، وتكون جميع الجواهر المطيعة بها ، معطلة وهي مجاورة ؟ ! .
والاستبعاد لا خير فيه ؛ إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً ، لا يتحيز ولا يشار إليه ، ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ، ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه ؟ ! . . .

المقام الثاني : . . . إلخ] .

وهذا الدليل الذي يرويه الغزالي عن الفلاسفة ؛ لإثبات تجرد النفس الإنسانية ، ثم يبطله ورد في الإشارات^(١) ، وهو أيضاً وارد عن الغزالي في كتاب معارج القدس^(٢) ؛ ولا بأس أن يقبل الغزالي دليلاً وفكرة ، في كتبه المصنوع بها على غير أهلها ، وأن يرد نفس هذه الفكرة ، وذلك الدليل ، في الكتب التي يناصر بها المذهب الرسمي .

ومن هذا الكائن المجرد ، المسمى بالنفس الإنسانية ؛ ومن شيء آخر يسمى الجسم ؛ يتكون الإنسان ، في نظر الغزالي ، لقوله تعالى : « فإذا سويته ، ونفخت فيه من روحي ؛ فقعوا له ساجدين » .

ولأن الغزالي لا يريد أن يتكلم عن النفس الإنساني — من حيث هو — وإنما يريد أن يتكلم عن الإنسان ، وقد مر بنا ما أضفاه على الإنسان ، من خصائص النبات والحيوان ، إلى جانب خصائصه الذاتية ؛ لذلك يعرض

(١) ص ١٣٠ ط ليدن .

(٢) ص ٢٥ .

. — وهو بصدد الحديث عن الإنسان — لما يسمى بالقوى الحيوانية فيقول^(١) :

[بيان القوى الحيوانية :

والقوى الحيوانية تنقسم إلى :

محركة .

ومدركة .

والمحركة : إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل .

أو على أنها فاعلة .

والباعثة : إما أن تكون على جذب النفع ، أو على دفع الضرر .

والباعثة على جذب النفع ، هي التي يعبر عنها بالشهوة . . .

وأما الباعثة على دفع الضرر ، فهي التي يعبر عنها بالغضب . . .

وأما القوة المحركة ، على أنها فاعلة ، فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات ،

من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء ،

إلى نحو جهة المبدأ ، أو ترخيها ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف

جهة المبدأ . وهذه القوة هي التي يعبر عنها بالقدرة .

والباعثة هي الإرادة] .

» بيان القوى المدركة^(٢) :

وهي منقسمة بالقسمة الأولى قسمين :

مدركة من ظاهر .

ومدركة من باطن .

والمدركة من الظاهر ، تنقسم خمسة أقسام ، وهي الحواس الخمس ، فنذكرها

ونذكر كيفية تأديها إلى الحس المشترك . . .

وأما القوى المدركة من باطن فتتقسم بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام :

منها ما يدرك ولا يحفظ .

ومنها ما يحفظ ولا يعقل .

(١) ص ٣٦ معارج القدس .

(٢) ص ٤٠ .

ومنها ما يدرك ويتصرف .
ثم المدرك إما أن يدرك الصورة ، أو المعنى .
والحافظ إما أن يحفظ الصورة أو المعنى .
والمتصرف ، تارة يتصرف في الصورة ، وتارة في المعنى .
المدرك ، تارة يكون له إدراك أولى ، من غير واسطة .
وقد يكون له إدراك ولكن بواسطة مدرك آخر .
والفرق بين الصورة والمعنى ، أن الصورة نعني بها في هذا المقام ، ما يدركه
الحس الظاهر ، ثم يدركه الحس الباطن .
والمعنى هو الذى يدركه الحس الباطن ، من غير أن يكون للحس الظاهر
فيه مدخل .
فهذه تقاسيم المدركات على الجملة .
أما تفصيلها وبيان إثباتها ومحالها .
فالمدرك للصورة ، هو الحس المشترك ، ويسمى بنطاسيًا ، وخازنه الخيال .
والمدرك للمعنى ، القوة الوهمية ، وخازنها الحافظة والذاكرة .
والذى يدرك ويعقل ، هو القوة المتخيلة .
وما لا يعقل ما ذكرناه من الوهم والحس .
أما بيان إثباتها . . . [إلخ] .
هذه هي القوى الحيوانية بالإجمال في نظر الغزالي ، فانظر إلى هذا المبحث
عند ابن سينا ، تجده يقول في النجاة^(١) :
[فصل في النفس الحيوانية :
والنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان :
محركة .
ومدركة .
والمحركة على قسمين :
إما محركة ، بأنها باعثة .

ولما محرّكة بأنّها فاعلة ،
والمحرّكة على أنّها باعثة ، هي القوة النزوعية والشوقية ، وهي القوة التي إذا ارتسم
في التخيل — الذي سنذكره بعد — صورة مطلوبة أو مهروب عنها ، حملت
القوة التي سنذكرها^(١) على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يقرب به من الأشياء
المتخيلة ، ضرورية أو نافعة ، طلباً للذة .

وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشيء
المتخيل ، ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وأما القوة المحركة على أنّها فاعلة ، فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات ،
من شأنها أن تشنّج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، إلى جهة المبدأ ؛
أو ترخيها أو تمدها طولا ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف جهة المبدأ .

وأما القوة المدركة فتتقسم قسمين :

فإن منها قوة تدرك من خارج .

ومنها قوة تدرك من داخل .

والمدركة من خارج ، هي الحواس الخمسة . . .

وأما القوة المدركة من باطن ، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها
قوى تدرك معاني المحسوسات .

ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً .

ومنها ما يدرك ولا يفعل .

ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً .

ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً .

والفرق بين إدراك الصورة ، وإدراك المعنى ، أن الصورة هي الشيء الذي
تدركه النفس الباطنة ، والحس الظاهر معاً ؛ لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ،
ويؤديه إلى النفس .

(١) يعنى القدرة .

مثل إدراك الشاة لصورة الذئب ، أعنى شكله وهيئته ولونه ؛ فإن نفس الشاة الباطنة تدركها ، ويدركها أولاً حسها الظاهر .

وأما المعنى ، فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحسوس ، من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً .

مثل إدراك الشاة ، معنى « التضاد » فى الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها لياه ، وهربها عنه ، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك ألبتة .

فالذى يدرك من الذئب أولاً بالحس ، ثم القوى الباطنة ، هو الصورة .

والذى تدركه القوى الباطنة ، دون الحس ، فهو المعنى . . .

فمن القوى المدركة الحيوانية ، قوة بنطاسيا . . .

ثم الخيال والمصورة .

ثم متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية .

ثم القوة الوهمية .

ثم القوة الحافظة الذاكرة [.

بعد أن ينتهى الغزالى من تصوير القوى الحيوانية : من حيث إنها قوى توجد للإنسان . وبعد أن يقسمها ويسترسل فى تقسيمها : ويشرحها ويفيض فى بيان وظائفها وخصائصها ، على نحو ما يوجد فى كتاب النجاة لابن سينا . يعود ، فيفرد للبحوث الإنسانية : الخاصة بالإنسان من حيث هو إنسان . بحثاً خاصاً ، فيقول^(١) :

[بيان القوة الإنسانية خاصة :

أما النفس الإنسانية الناطقة ، فتتقسم قواها أيضاً :

إلى قوة عاملة .

وإلى قوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين ، تسمى عقلاً ، باشتراك الاسم .

فالعاملة قوة ، هى مبدأ تحريك لبدن الإنسان ، إلى الأفاعيل الجزئية ،

(١) ص ١٥ معارج القدس .

الخاصة بالروية ، على مقتضى آراء تخصصها ، إصلاحية .

ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية .

واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة .

واعتبار بالقياس إلى نفسها .

وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية ، أن يحدث منها فيها هيئات تخص

الإنسان ؛ يهياً بها لسرعة فعل وانفعال .

مثل : الحجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .

وقياسها إلى القوة الحيوانية ، المتخيلة والمتوهمة ، هو أن تستعملها في استنباط

التدابير ، في الأمور الكاثنة والفاصلة ، واستنباط الصنائع الإنسانية .

وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ؛ تتولد الآراء الذائعة

المشهوره .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، والصدق حسن ، والعدل جميل ؛

وعلى الجملة : جميع تفاصيل الشريعة هو تفصيل هذه المشهورات المتولدة بين

العقل النظرى والعمل .

وهذه القوة^(١) ، هى التى يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على

حسب ما توجه أحكام القوة ، التى نذكرها^(٢) ، حتى لا تنفعل عنها ألبته ، بل

تنفعل هى^(٣) عنها ، وتكون مقموعة دونها ، لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات

انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهى التى تسمى رذائل الأخلاق ؛

بل يجب أن تكون غير منفعة ألبته ، وغير منقادة ، بل متسلطة مستولية ؛ فتكون

لها فضائل الأخلاق .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية^(٤) أيضاً^(٥) ، ولكن إن

(١) يشير إلى القوة العاملة ، أى العقل العمل .

(٢) يعنى القوة العاملة ، أى العقل النظرى .

(٣) يعنى قوى البدن .

(٤) يعنى بالقوى البدنية ، الشهوة والغضب ، وذلك حينما تطلب هذه القوى ، العقل العمل فتكون

هذه القوى ذات هيئة فعلية ، ويكون العقل العمل ذا هيئة انفعالية ، ومن غلبة هذه القوى تنشأ الرذائل .

(٥) أى كما تنسب إلى العقل العمل ، حينما يغلب قوى البدن ، فيكون فيه هيئة فعلية ، ويكون في

قوى البدن هيئة انفعالية ، ومن غلبة العقل العمل ، تنشأ الفضائل .

كانت هي الغالبة ، يكون لها هيئة فعلية ، وهذه^(١) هيئة انفعالية ، فيكون شيء واحد ، يحدث منه خلق في هذا ، وخلق في ذلك .

وإن كانت هي المغلوبة ، تكون لها هيئة انفعالية ، وهذه هيئة فعلية ، غير غريبة .

ويكون الخلق واحداً ، وله نسبتان .

ولمّا كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة^(٢) ؛ لأن النفس الإنسانية — كما ظهر — جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنتين .

جنبته هي تحته .

وجنبته هي فوقه .

وله بحسب كل جنبته قوة ، تنتظم بها العلاقة ، بينه وبين تلك الجنبته .

فهذه القوة العملية ، هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبته التي دونها ، وهي البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهي القوة التي بالقياس ، إلى الجنبته التي فوقها ، لتتفعل وتستفيد منها ، وتقبل عنها .

فكان للنفس منها وجهين :

وجه إلى البدن ؛ ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبته ، أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن .

وجه إلى المبادئ العالية ، والعقول بالفعل ؛ ويجب أن يكون هذا ، دائماً القبول عما هنالك ، والتأثر منه ؛ وبه كمال النفس .

فإن القوة النظرية ، لتكمل جوهر النفس .

والقوة العملية ، لسياسة البدن وتديره ، على وجه يفضي به إلى الكمال

(١) يشير إلى القوة للعامة .

(٢) يعنى القوة العاملة ، أى نسبة بينها وبين قوى البدن دون أن تكون نسبة بين القوة العاملة وقوى

البدن .

النظرى « إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه »^(١) .

وأما القوة النظرية ، فهي قوة من شأنها أن تنطبع ، بالصور الكلية المجردة عن المادة . فإن كانت مجردة بذاتها ، فذلك ؛ وإن لم تكن ، فإنها تصيرها مجردة ، بتجريدتها لإياها ؛ حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب .

وذلك أن الشىء الذى من شأنه أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ؛ وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير .

فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذى لا يكون خرج منه شىء بالفعل ، ولا أيضاً حصل ما به يخرج . وهذا كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به ، أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبى الذى ترعرع — عرف الدواة والقلم وبسائط الحروف — على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث معه أيضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى ؛ تسمى قوة مطلقة هيولانية .

(١) يشير بهذه الآية ، إلى أن سياسة البدن وتديبره ، على وجه يجعل قوى البدن منفعة ، والقوة العاملة ، أو العقل العمل ، فاعلا ، يعد النفس ، أو فى تعبير أدق ، يعد العقل النظرى ، لأن يكون مصقولاً ومستعداً لتلقى الفيوضات والمعارف من المبادئ المالية ، والعقول بالفعل .
ذلك أن الآية الكريمة ، جعلت الصاعد إلى الله هو « الكلم الطيب » والكلم الطيب — كما يرى الغزالي فى كتابه ميزان العمل ص ١٨ — يرجع إلى العلم ؛ وجعلت الرافع له ، أى المساعد على الصعود هو « العمل الصالح » وليس العمل الصالح شيئاً سوى الفضيلة .

والقوة الثانية : تسمى قوة ممكنة وملكية .

والقوة الثالثة : كمال القوة .

فالقوة النظرية إذن ، تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة ، التي ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة .

وذلك متى تكون هذه القوة للنفس ، لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها ، وحيث تسمى عقلاً هيولانياً وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً ، موجودة لكل شخص من النوع ، ولكن على السواء ، أو فيها ترتب وتفاضل ؟؟ فيه خلاف بين الحكماء .

وإنما سميت ، هيولانية ، تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التي ليست بذاتها ، ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة .

وتارة^(١) ، نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي أن تكون الهيولانية ، قد حصل فيها ، من المعقولات الأولى ، ما يتوصل منها إلى المعقولات الثانية .

أعني بالمعقولات الأولى ، المقدمات التي بها يقع التصديق ، لا بالاكتساب ولا أن يشعر المصدق ، أنه كان يجوز له ، أن يخلو عن التصديق بها ، وقتاً ألبته . مثل اعتقادنا ، أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد ، متساوية .

وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية .

فما دام إنما حصل فيه من العقل ، هذا القدر فقط ، يسمى عقلاً ممكناً ، أو عقلاً بالملكة .

ويجوز أن تسمى عقلاً بالفعل ، بالنسبة إلى الأولى .

وقد تكون أقوى من ذلك ، بأن يكون قد حصل له من المعقولات النظرية بحيث يمكنه أن يتوصل بها ، إلى المعقولات الثانية .

ويجوز أن تكون نسبة ما بالقوة الكمالية ، وهو أن يكون قد حصل فيها أيضاً ، الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالعها ،

(١) مقابل « تارة » في قوله : « فالقوة النظرية إذن ، تارة . . . إلخ » .

ويرجع إليها بالفعل ؛ بل كأنها عنده مخزونة ، فتى شاء طالع تلك الصورة بالعقل ، وعقلها ، وعقل أنه عقلها .

وتسمى عقلاً بالفعل ؛ لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب تكلف وتجشم ، وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

ونارة تكون نسبته ، نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ؛ فيكون حيثلده عقلاً مستفاداً .

وهذا هو العقل القدسي .

وإنما سمي مستفاداً ؛ لأنه سيتضح أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل ، بسبب عقل هو دائم الفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ، انطبع فيه بالفعل ، نوع من الصورة ، تكون مستفاداً من خارج .

فهذه أيضاً مراتب القوى ، التي تسمى عقلاً نظرياً .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ؛ والتنوع الإنساني ، وهناك تكون القوة الإنسانية ، تشبه بالمبادئ الأولية للوجود كله] .

هكذا يقسم الغزالي النفس الإنسانية إلى ما يسمى بالعقل العملي ، وما يسمى بالعقل النظري . ثم يبين في شيء من الإجمال - سيتلوه التنصيل الوافي - وظيفة كل . ثم يقسم العقل النظري ، إلى هذه الأقسام - العقل الهولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، ثم الفعل المستفاد أو القدسي . أو في تعبير آخر يبين الأطوار التي يتدرج فيها العقل النظري ، منذ نشأته ، إلى أن يصل إلى كماله - فهل كذلك صنع ابن سينا ؟ ! ، نستع إليه يقول في النجاة^(١) يقول :

[وأما النفس الناطقة الإنسانية ، فتقسم قواها أيضاً :

إلى قوة عاملة .

وقوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم .

فالعامة : قوة ، هي مبدأ محرك لبطن الإنسان ، إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة

بالروية ؛ على مقتضى آراء تخصصها لإصلاحية .

ولها اعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية .

واعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة .

واعتبار بالقياس إلى نفسها .

وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية ، أن تحدث فيها هيئات تخص الإنسان ، يتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال .

مثل الحجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .

وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، هو أن تستعملها في استنباط

التدابير ، في الأمور الكائنة والفاصلة ، واستنباط الصناعات الإنسانية .

وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ، تتولد الآراء الذائعة

المشهوره .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات البينة

الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق .

وهذه القوة ، هي التي يجب أن تتسلط على سائر القوى ، على حسب

ما توجبه أحكام القوة الأخرى ، التي نذكرها ، حتى لا تنفعل عنها ألبته ؛ بل

تنفعل هي عنها ، وتكون مقموعة دونها ؛ لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات

انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلية ، بل

أن تكون غير منفعة ألبته ، وغير منقادة ، بل متسلطة ؛ فيكون لها أخلاق

فضيلية .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً ؛ ولكن إن كانت

هي الغالبة ؛ تكون لها هيئة فعلية ، وهذه هيئة انفعالية ؛ فيكون شيء واحد يحدث

منه خلق في هذا ، وخلق في ذلك .

وإن كانت هي المغلووبة ، يكون لها هيئة انفعالية ، وهذه هيئة فعلية غير

غريبة ؛ أو يكون الخلق واحداً ، وله نسبتان .

ولما كانت الأخلاق عند التحقيق ، لهذه القوة ؛ لأن النفس الإنسانية

— كما يظهر من بعد — جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنبتين :
جنبته هي تحته .

وجنبته هي فوقه .

وله بحسب كل جنبته قوة ، بها تنظم العلاقة بينه ، وبين تلك الجنبته .
فهذه القوة العاملة ، هي القوة التي لها ، بالقياس إلى الجنبته التي دونها ،
وهي البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهي القوة التي لها ، بالقياس إلى الجنبته التي فوقه ؛
لينفعل ويستفيد منها ، ويقبل عنها .

وكأن للنفس منا وجهين :

وجه إلى البدن ، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبته ، أثراً من جنس
مقتضى طبيعة البدن .

ووجه إلى المبادئ العالية ، ويجب أن يكون هذا الوجه ، دائماً القبول عما هناك ،
والتأثر منه .

وأما القوة النظرية ، فهي قوة من شأنها ، أن تنطبع بالصور الكلية المجردة
عن المادة .

فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ؛ وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة ، بتجديدها
إياها ؛ حتى لا يبتى فيها من علائق المادة شيء ، وسنوضح هذا بعد .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب ، وذلك لأن الشيء الذي
من شأنه ، أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير :

فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ،
ولا أيضاً حصل ما به يخرج .

وهذه كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل للشيء ، إلا ما يمكنه به
أن يتوصل ، إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبي ، الذى ترعرع ، وعرف القلم والدواة ، وبسائط الحروف على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد ؛ بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى : تسمى قوة مطلقة ، وهيولانية .

والقوة الثانية : تسمى قوة ممكنة .

والقوة الثالثة : تسمى ملكة .

وربما سميت الثانية ملكة ، والثالثة ، كمال قوة .

فالقوة النظرية إذن :

تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة ، التى ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة ، حتى تكون هذه القوة للنفس ، التى لم تقبل بعد شيئاً من الكمال . الذى بحسبها ؛ حينئذ تسمى عقلاً هيولانياً .

وهذه القوة التى تسمى عقلاً هيولانياً ، موجودة لكل شخص من النوع ، وإنما سميت هيولانية ، تشبيهاً بالهيول الأولى ، التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة .

وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهى أن تكون القوة الهيولانية ، قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى ، التى يتوصل منها وبها ، إلى المعقولات الثانية .

وأعنى بالمعقولات الأولى ، المقدمات التى يقع بها التصديق ، لا باكتساب ، ولا بأن يشعر المصدق بها ، أنه كان يجوز له أن يخلو ، عن التصديق بها وقتاً ألبتة .

مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

فما دام إنما يحصل فيه من العقل ، هذا القدر بعد ، فإنه يسمى عقلاً بالملكة .

ويجوز أن يسمى عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى ؛ لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل ، وأما هذه فإنها تعقل ، إذا أخذت تقيس بالفعل .

وتارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية ؛ وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية ، إلا أنه ليس يطالعها ، ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة ؛ فتي شاء طالع تلك الصورة بالفعل ، فعقلها . وعقل أنه عقلها ، ويسمى عقلاً بالفعل ، لأنه عقل يعقل متى شاء ، بلا تكلف اكتساب .

وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ؛ فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً .

إلا أنه سيتضح لنا ، أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل ؛ بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ؛ انطبع منه بالفعل فيه ، نوع من الصور ؛ تكون مستفادة من خارج . فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى . عقولاً نظرية .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ، والنوع الإنساني منه ؛ وهنا تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله [.

هذا هو الغزالي . وذلك هو ابن سينا ؛ فهل تجد بينهما كبير فرق !!!

نعود إلى الغزالي فنجد — بعد أن يشرح أطوار العقل الإنساني . وتدرجه في مراتب الكمال على النحو الذي رأيناه — يعالج مسألة هامة . شغلت عقول الباحثين قديماً وحديثاً ؛ تلك هي محاولة الإجابة على هذا السؤال : هل يتساوى أفراد النوع الإنساني في المواهب الفكرية ؛ فيبرزون إلى الوجود . وفيهم جميعاً منها مقادير متساوية . وإنما يتفاضلون لاختلاف الظروف التي تحيط بهم ؛ فتتيح للبعض أن يستغل مواهبه ، ولا تتيح للبعض الآخر ؛ ولو فرض وتساوت ظروفهم ، لتساوا في المواهب وفي الإنتاج !!!

أم هم متفاوتون في تكوينهم الفكري ، ومختلفون في حظوظهم من هذه المواهب ؟ ؟

يتعرض الغزالي لهذا الموضوع فيقول^(١) :

[بيان اختلاف الناس في العقل الهولاني ، الذي هو الاستعداد المطلق : اعلم أن الحكماء اختلفوا في هذا الاستعداد ، هل هو متشابه في جميع أشخاص النوع ، أم يختلف ؟ !

فقال جماعة : إنها متشابهة في هذا الاستعداد ، وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد ، في نوع من العلم دون نوع ، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة في الاستعداد ، على حسب اختلاف الأمزجة ، وليس حكمها حكم الهولاني ، في أنها قابلة لكل صورة ، فإن الهولاني الأولى قابلة للصورة الأولى ، وهي الجسمية ، وهي متشابهة في جميع الأجسام ، ثم تقبل بواسطتها صورة صورة ، على حسب تركيبها من الصورة الثانية والهولاني الثانية . ولهذا لم يكن للهولاني الأولى وجود في ذاتها ، دون الصورة الأولى ، ولا للجسم المطلق وجود ، دون أن يكون إما : نارا ، أو هواء ، أو غير ذلك .

والأمر ههنا بخلاف ذلك ، فإن النفس لها وجود محقق واستعداد لذلك الوجود ، فيجب أن يكون مختلفاً بحسب اختلاف الموضوع .

وإن قيل^(٢) : إن النفس الإنسانية متشابهة في النوع ، وسلم ذلك ، فلا شك أنها مختلفة في الشخص والعين ، بحسب اختلاف العوارض المشخصة ، فيختلف الاستعداد في العقل الهولاني ، على حسب ذلك .

فإن النفس إنما تفيض من المبادئ ، على قدر الاستعداد ؛ فكلما كان المزاج أعدل ، كانت النفس أشرف .

وينضاف إليه طوابع الكواكب ، وأجرام السموات .

فإذن كما أن النفس ، وإن كانت متحدة في النوع ، فبينها تفاضل وترتب

(١) ص ٥٦ معارج القدس .

(٢) يظهر أنه من تمام الرأي الثاني .

فكذلك الاستعداد مترتب على شرف النفس .

فرب نفس نبى ، يستغنى عن الفكر ، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ،
ورب نفس غبي ، لا يعود عليه الفكر برادة .
وهذا الرأى أقوى وأقرب إلى مناهج الشرع [.

وهذا مثل عند الغزالي من أمثلة التأويل والتقريب بين نصوص الدين ،
ونظريات الفلسفة ، يقول^(١) :

[اعلم أن الله تعالى ، ذكر هذه^(٢) المراتب فى آية واحدة ، فقال :

« الله نور السموات والأرض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . المصباح
فى زجاجة . الزجاج كإنها كوكب درى ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة ،
لا شرقية ولا غربية ؛ يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسسه نار . نور على نور . يهدى
الله لنوره من يشاء .

ويضرب الله الأمثال للناس . والله بكل شىء عليم » .

فالمشكاة مثل للعقل الهولانى ، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها
النور ، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل .
ثم إذا قويت أدنى قوة . وحصلت لها مبادئ المعقولات ، فهى الزجاج .
فإن بلغت درجة ، تتمكن من تحصيل المعقولات ، بالفكرة الصائبة ، فهى
الشجرة ؛ لأن الشجرة ذات أفنان ، فكذلك الفكرة ذات فنون .
فإن كانت أقوى ، وبلغت درجة الملكة ، فإن حصل لها المعقولات بالحدس
فهى الزيت .

فإن كانت أقوى من ذلك ، فيكاد زيتها يضىء .

فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها ، فهو المصباح .
ثم إذا حصلت له المعقولات ، فهو نور على نور : نور العقل المستفاد ، على
نور العقل الفطرى .

ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب ، هذه الأنوار بالنسبة إليه ، كالسراج

(١) ص ٥٨ معارج القدس .

(٢) يشير إلى أطوار العقل الإنسانى التى مرت .

بالنسبة إلى نار عظيمة ، طبقت الأرض . فتلك النار هي العقل الفعال ، المفيض
لأنوار المعقولات ، على الأنفس البشرية .

وإن جعلت الآية مثالا للعقل النبوي ، فيجوز ؛ لأنه مصباح يوجد من
شجرة أمرية ، مباركة ، نبوية ، زيتونة أمية ، لا شرقية طبيعية ، ولا غربية
بشرية ، يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة ، وإن لم تمسسه نار الفكرة ، نور من
الأمر الربوبي ، على نور من العقل النبوي ، يهدي الله لنوره من يشاء] .
وهذا مثل آخر من أمثلة الغزالي ، في بيان الترابط بين العقل والشرع .
يقول^(١) :

[بيان تظاهر العقل والشرع ، وافتقار أحدهما إلى الآخر :
اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل ؛ فالعقل
كالأس ، والشرع كالبناء ، ولن يغني أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء
ما لم يكن أس .

وأيضاً فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يغني البصر ما لم يكن
شعاع من خارج ، ولن يغني الشعاع ، ما لم يكن بصر .

فلهذا قال تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدي به الله
من اتبع رضوانه ، سبل السلام ؛ ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه » .
[وأيضاً فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمدده : فما لم يكن زيت
لم يحصل السراج . وما لم يكن سراج ، لم يضيء الزيت .

وعلى هذا نبه الله سبحانه وتعالى بقوله : « الله نور السموات والأرض »
إلى قوله : « نور على نور » .

« فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ، وهما متعاضان ،
بل متحدان .

ولكون الشرع عقلاً من خارج ، سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر
في غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : « صم بكم عمى ، فهم لا يعقلون » .

(١) ص ٥٩ معارج القدس .

ولكون العقل شرعاً من داخل ، قال تعالى في صفة العقل : « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » ؛ فسمى العقل ديناً .
ولكونهما متحدتين ، قال : « نور على نور » أى نور العقل ونور الشرع .
ثم قال : « يهدى الله لنوره من يشاء » فجعلهما نوراً واحداً .
فالشرع إذا فقد العقل ، لم يظهر به شيء وصار ضائعاً ، ضياع الشعاع عند فقد نور البصر .
والعقل إذا فقد الشرع ، عجز عن أكثر الأمور ، عجز العين عند فقد النور .

واعلم أن العقل بنفسه . قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة کلیات الشيء . دون جزئياته .
نحو أن يعلم جملةً ، حسن اعتقاد الحق ، وقول الصدق ، وتعاطى الجميل ، وحسن استعمال المعدلة . وملازمة العفة ، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء .
والشيء يعرف کلیات الشيء وجزئياته ، ويبين ما الذى يجب أن يعتقد في شيء شيء ، وما الذى هو معدلة في شيء شيء .

وعلى الجملة فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات . والشرع تارة يأتى بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل ؛ حتى يتنبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل ، حتى يتذكر ما فقدته ؛ وتارة بالتعليم ، وذلك في الشرعيات ، وتفصيل أحوال المعاد .

فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة ، والأفعال المستقيمة ، والدال على مصالح الدنيا والآخرة . ومن عدل عنه . فقد ضل سواء السبيل .
وللى العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة ، بقوله تعالى : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبغى الشيطان إلا قليلاً » وعنى بالقليل المصطفين الأخيار [.
وفى هذا المقام — مقام البحث فى قيمة العقل وتحديد مداه — يشير الغزالي إلى أن النفس الإنسانية ، فى أداء وظيفتها غنية عن الآلات الجسدية ، يقول (١) :

(١) ص ٣١ معارج القدس .

[إن القوة العقلية ، لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية ، حتى يكون فعلها ، إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية ، لكان يجب أن لا تعقل ذاتها ، وأن لا تعقل الآلة ، وأن لا تعقل أنها عقلت ؛ فلأنها ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها آلة ، ولا بينها وبين أنها عقلت ، آلة . لكنها تعقل ذاتها ، وآلتها التي تدعى آلتها ، وأنها عقلت .
فإذن تعقل بذاتها لا بآلة] .

وقد تعرض ابن سينا لهذا المقام ، فقال (١) :

[نبصرة :

إذا كانت النفس الناطقة ، قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ؛ لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها — كما علمت — لا بآلتها . ولو عقلت بآلتها ، لكانت لا يعرض للآلة كلال ، ألبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة ، لقوى الحس والحركة .

ولكن ليس يعرض هذا الكلال ، بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية ، في طريق الانحلال ، والقوة العقلية إما ثابتة ، وإما في طريق النمو والازدياد ، وليس إذا كان يعرض لها ، مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ، وذلك لأنك علمت ، أن استثناء عين التالى لا ينتج .

وأزيدك بياناً فأقول . إن الشيء قد يعرض له من غيره ، ما يشغله عن فعل نفسه . فليس ذلك دليلاً على أنه ، لا فعل له في نفسه ، وأما إذا وجد وقد لا يشغله غيره ، فلا يحتاج إليه ؛ فدل على أن له فعلاً بنفسه] .

وإذا كان الغزالي — كابن سينا — قد أثبت أن النفس في غنية عن الحس وأن في استطاعتها مزاوله أعمالها ، دون استمداد معاونته ، فليس معنى ذلك أنه يريد أن يقطع الصلة بينهما نهائياً ، ولا أن يقول : إنه لا تعاضد ولا تساند بينهما أصلاً ؛ وإنما هو يثبت نوعاً من التعاون بينهما . ويثبت أن الحس يستطيع أن يقوم بخدمة النفس في بعض الأمور ، كما يحصل في عملية التجريد مثلاً ، يقول (٢) :

(١) النجاة ص ٥٧ ج ٢ طبع مصر .

(٢) ص ٦١ معارج القدس .

[بيان حقيقة الإدراك ودرجاته في التجريد :

اعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك ، وبعبارة أخرى : الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء ، لا الحقيقة الخارجية ؛ فإن الصورة الخارجية ، لا تحل المدرك ، بل مثال منها ؛ فإن المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج ، بل ما يمثل في الحاس . فالخارج هو الذي انتزع منه المحسوس ، والمحسوس هو الذي وقع في الحاس فشعر به ؛ ولا معنى لشعوره إلا وقوعه فيه ، وانطباعه به ، وكذلك المعقول هو مثال الحقيقة المرتسم في النفس ؛ لأن العقل يجرده عن جميع العوارض واللاواحق الغريبة ، إن كان يحتاج إلى التجريد .

وأما مراتب الإدراكات في التجريد ، فاعلم أولاً أن المدرك الذي يفترق إلى تجريد ، لا يخلو في الوجود الخارجي ، عن لواحق غريبة وأعراض غاشية : من قدر ، وكيف ، وأين ، ووضع .

فإن الإنسان مثلاً له حقيقة ، وهي الحى الناطق ، وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع ، ولا تكون في الوجود تلك الحقيقة ، لا خاصة ولا عامة ، إلا مع لواحق غريبة .

فإن الإنسان ، لو كان عامّاً ، لما كان زيد الخاص إنساناً ، ولو كان خاصّاً : بأن يكون زيد هو الإنسان ، لكونه زيداً لما كان عمرو إنساناً ؛ لأن الشيء إذا كان لذاته ، ما وجد لغيره .

فإذا فهمت هذا ، فاعلم ، أن مراتب المدركات مختلفة ، في التجريد عن هذه الغواشي واللاواحق ، وهي على أربع مراتب :

الأولى : إنما هي الحس ، فإنه يجرد نوعاً من التجريد ، إذ لا تحل في الحاس تلك الصورة ، بل مثال منها ، إلا أن ذلك المثال ، إنما يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص ، وبعد مخصوص ، ويناله مع تلك الهيئة والوضع . فلو غاب عنه أو وقع له حجاب ، لا يدركه .

المرتبة الثانية : إدراك الخيال وتجريده ، أتم قليلاً ، وأبلغ تحصيلاً ؛ فإنه لا يحتاج إلى المشاهدة . بل يدرك مع الغيبوبة ، إلا أن يدرك مع تلك اللاواحق والغواشي : من الكم ، وكيف ، وغير ذلك .

المرتبة الثالثة : إدراك الوهم وتجريده ، أتم وأكمل مما سبق ؛ فإنه يدرك المعنى المجرد ، عن اللواحق وغواشي الأجسام : كالعداوة ، والمحبة ، والمخالفة ، والموافقة ، إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ، ومحبة كلية ، بل يدرك عداوة جزئية ؛ بأن يعلم أن هذا الذئب ، عدو مهروب عنه ، وأن هذا الولد صديق معطوف عليه .

المرتبة الرابعة : إدراك العقل ، وذلك هو التجريد الكامل ، عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام . بل جناب إدراكه ، منزّه عن أن يحوم به لواحق الأجسام : من القدر ، والكيف ، وجميع الأعراض الجسمية ، ويدرك معنى كلياً لا يختلف بالأشخاص ؛ فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها ؛ وسواسية لديه القرب والبعد ، بل ينفذ في أجزاء الملك والملكوت ، وينزع الحقائق منها ويجردها عما ليس منها ، هذا إن كان يحتاج المدرك إلى تجريد ؛ فإن كان منزهاً عن لواحق الأجسام ، مبرأ عن صفاتها ، فقد كفى المؤونة ، فلا يحتاج إلى أن يفعل به فعلاً ، بل يدركه كما هو [.

ولم يشأ الغزالي أن يترك البحث في هذا المقام إلى شيء آخر ، من أحوال النفس أيضاً ؛ كالبحث حول قدمها أو حدوثها ؛ وبقائها أو فنائها ؛ وسعادتها وشقاوتها إلى غير ذلك من بحوث نفسية لها أهميتها ، دون أن يتعمق فيه ، ويثير إشكالات ، لها قيمتها ووجاهتها ، ثم يحاول الإجابة عنها .
ولم أشأ أنا بدوري ، أن أحرم القارئ الاطلاع على هذه البحوث ؛ فإن تحتها نفائس من العلوم ، كما يقول الغزالي .
[سؤالات^(١) وانفصالات تحتها نفائس من العلوم :

الأول :

فإن قيل : قد قلّم فيما سبق : إن النفس قد يكون له استعداد محض ، بالنسبة إلى المعقول ؛ وقد قلّم ؛ إن كل مجرد عن لواحق المواد فهو عقل بالفعل .
فما أرى هذا إلا تناقضاً : فإن كان النفس مجرداً ، فهو عقل بالفعل ؛ وإن لم يكن مجرداً ، فليس بعقل !!!

(١) ص ٦٤ مارج القدس .

فإن قلتم : إنه عقل بالفعل ، وإنما لا يترك المعقول ، لاشتغاله بالبدن ؛ فكيف يكون البدن تابعاً له خادماً في كثير من الأشياء !!! ، وكيف يكون معيناً له على التردد في ترتيب المقدمات ، واستنتاج النتائج عن الفكر الخيالية ، وكيف يكون تابعاً عائقاً !!

قلنا : ليس كل مجرد كيفما كان ، هو عقل بالفعل ، أى تكون المعقولات حاصلة له دفعة ؛ بل المجرد التام ، هو الذى لا تكون المادة سبباً لحدوثه ، بوجه من الوجوه ، ولا سبباً لهيئته من هيئاته ، ولا لتشخيصه .

وقولك : كيف يكون تابعاً وعائقاً !! هذا غير مستبعد ؛ فقد يكون الشيء ممكناً من شيء ، وعائقاً عنه .

فالبدن قد يعين النفس في كثير من الأشياء — على ما سيتلى عليك — وقد يكون عائقاً عن كثير من الأشياء ، وذلك إذا أكبت على الشهوات ، ومقتضى صفات البدن ، واشتغلت بالحواس الظاهرة والباطنة .

الثاني^(١) :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس إذا حصلت فيها الصورة المعقولة . لا يبطل استعدادها .

ومعلوم أن الاستعداد ، مع حصول الصورة بالفعل ، لا يجتمعان .

قلنا : هذا نوع مغالطة وعماية ؛ فإن الاستعداد إنما يكون بالنسبة إلى ما لم يحصل لا بالنسبة إلى ما حصل ، وما يحصل لنا من المعقولات ، غير متناه ؛ ولا يحصل دفعة ، ما دامت النفس مشغولة بالبدن ، أو بما صحبها من عوارض البدن ، بل إنما يحصل بقدر ما يكتسب ، وبقدر ما يفيض عليها من هداية الله ، وأنوار رحمته .

نعم قد تكون النفس في الاستفاضة والاستعداد ، مختلفة ، فنفس كأنه زيت يضيء ولو لم تمسه نار ، فتطلع على جلاليات من المعقولات غير محصورة ، دفعة واحدة ، فيكون الفيض به متواصلاً ، متوالياً متواتراً غير مفقود .

وأخرى لو تفكر كثيراً ، لا يرفع الفكر عليها برادة .
وأخرى متوسطة بينهما .

وفي تلك الأوساط تفاوت ، وأعداد ومراتب لا تحصى ، وفيها يتفاوت الناس
رفعة ودرجة وعزاً ، وذكرأً وقرباً من الله تعالى .

الثالث^(١) :

فلان قيل : معلوم أن النفس إنما تطلع على المعقولات ، بواسطة ملك يسمى
عقلاً ، يفيض عنه المعقولات على النفس البشرية ، وهي إنما تتصل به بواسطة
مطالعة الصور في الخيال : أعني الفكر والنظر ، وترتيب المقدمات بعضها على
بعض .

وهذا إنما يكون إذا كان الجسم والخيال باقياً ، فإذا تعطل الخيال بالموت ،
فكيف تتصل به حتى يفيض عليه حقائق المعقولات ؟ ! وقد قلتم : إن البدن
عائق ، فإذا فارق البدن ، يطلع على المعقولات ، ويتصل به دوام الفيض .
فكيف يكون هذا ! !

قلنا : اعلم أن النفوس مختلفة ، فنفس مشرق صاف عن الكدورات ،
يتلأأ فيه أنوار العلوم ، مؤيد من عند الله ، ثاقب الخدس ، ذكي الدهن ،
لا يحتاج إلى الفكر والنظر ، بل يفيض عليه من أنوار العلوم ، بواسطة الملائكة
الأعلى ، ما يشاء من المعقولات مع براهينها ، بل ولو لم يشأ ، حتى كأنه من
كثرة ما يستولى عليه من المعقولات ؛ يشرق على خياله وحسه .

فهذا النقش من المعقول ، يأتي المحسوس والخيال ، فيحاكيه بما يناسبه من
الأمثلة ، فيخبر عنه . فهذا في جلايب البدن ، كأنه قد نضابها ، واتصل بعالم
القدس ، فسواء عنده مفارقة البدن وملابسته ، فإنه يستعمل البدن لا البدن
يستعمله ، وينتفع به البدن ، لا هو ينتفع بالبدن ، ويخرج العقول إلى الفعل ،
لا أنه يخرج إلى الفعل .

فهذا هو العقل القدسي النبوي .

ونفس أخرى إنما تصل إلى العلوم ، وحقائق المعقولات ، بواسطة البدن وقواه واكتسابه للعلوم بواسطة المقدمات الخيالية .

ولكن هذا إنما يكون ، ما دام ملابساً للبدن ، فإذا فارق البدن وكان مستقلاً ، مستوثقاً ، وكان قد حصل له استعداد بالغ ، وزيته قد صنى ، ونفسه قد هذب ، فإذا فارق اتصل ، ولا يحتاج إلى الخيال والفكر ، بل يكون عائقاً ، وكثيراً ما يصير المعين عائقاً ، إذا استغنى عنه .

وتفاوت هذا الصنف الوسط من النفوس كثير ، وفيه تفاوت السعادة والرفعة ، والقربة من الله تعالى .

ونفس تكون متشبثة بالإقناعات الواهية ، والخيالات المتداعية .
فإذا فارقت البدن ، تكون الخيالات متشبثة بها ، فلما أن يبقى فيها ، أو يتخلص بعد حين .

الرابع (١) :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس قد تطالع الصور الخيالية ، وهى فى أجسام ، والنفس مفارقة لا تحاذى الأجسام ولا توازيها ، فكيف يكون هذا ؟ !
قلنا : هذا إنما يشكّل ، أن لو كان يأخذها خيالية جسمانية ، أما إذا كان يأخذها مجردة ، فليس فيه إشكال .

وقوله : إنها مفارقة ، والصور جسمانية ، هذا صحيح ، ولكن معلوم أن بين النفس والبدن ، علاقة معقولة ، يتأثر أحدهما عن الآخر .

ولهذا إذا تذكر النفس جانب القدس ، أقشعر البدن ، ويقشعر شعره ؛ وكذلك النفس تتأثر عن مقتضيات البدن ، من الغضب والشهوة والحس ، وغير ذلك .

فالنفس مهما طالعت الصور الخيالية ، على الوجه الذى يليق بها ، فإنه يتأثر عنها . وإذا تأثر عنها استعداد ، لأن يفيض عليه المطلوب ، رحمة من الله ولطفاً به .

ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « إن لربكم في أيام دهركم نفحات ، ألا فتعرضوا لها ، فينبغي أن تكون النفس متعرضة ؛ لنفحات فضل الله ، حتى يفيض عليها ، إذ ليس في جود الجواد الحق بخل ، وليس يبدلنا تحصيل المعقولات ، بل التعرض لتلك النفحات ؛ ثم استعداد التعرض أيضاً ، موهبة إلهية ، لا تنال بيد الاكتساب .

الخامس (١) :

فإن قيل : معلوم أن النفس ، تعقل المعقولات مترتبة مفصلة . وقد قيل : إن ما يعقل المعقولات المترتبة المفصلة ، فليس ببسيط واحد من كل وجه ؛ وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات ، كيفما كان ؛ يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه . فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغي أن لا تدرك المعقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل . وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك المعقولات مفصلة ومترتبة ، وما يدرك المعقولات مفصلة مترتبة ، فليس له وحدة صرفة ، وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة ، ففيه ما بالقوة^(١) ، وفيه ما بالفعل . فالواحد الحق هو الله سبحانه ، فلا جرم ليس له شيء منتظر ، لا ذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفياً عنه من كل وجه ، قولاً وعقلاً وقدرأ ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما ، وإن كان من حيث العقل ، لا تركيباً جسمانياً أو متوهماً ؛ حتى إن العقل الذي هو المبدع الأول ، لا يكون واحداً صرفاً ، بل فيه اعتباران ؛ ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .

السادس (٢) :

فإن قيل : إذا حصلت الصورة المعقولة للنفس ، استحضرت النفس تلك الصورة ، فهل تحتاج إلى إدراك آخر ؛ أنها أدركت ، أو حصلت لها الصورة المعقولة المجردة ؟ !

قلنا : لا ، بل نفس الإدراك ، إنما هو حصول الصورة مجردة للنفس ، فإن حصلت فقد أدركتها ، وإلا فبعد غير مدرك ، ولا واسطة بينهما . ولا يحتاج إلى إدراك آخر ، فإنه يتسلسل .

السابع^(١) :

فإن قيل : النفس في تحصيل المعقولات . تفزع إلى القوة المفكرة ، فتستعملها في ترتيب المقدمات ، واستنتاج المطالب .

وهذا إنما يكون في البقطة ، إذا أقبلت عليها ، وفي النوم تتعطل الخيلة ، وكذا بعد الموت ، فكيف يحصل بعد ذلك ، المعقول ؟ !!

قلنا : أولاً ، غير مسلم أن القوة المفكرة ، تبطل في النوم ، وأن النفس تتعطل عن ذلك ، بل كثيراً ما تستولى النفس على المتخيلة ، إذا كانت خالية عن شواغل الحواس ، فتغصبها وتستعملها في مطالبتها ؛ ولهذا ينكشف كثير من المعقولات في النوم .

نعم ؛ الغالب أن المتخيلة تستولى في النوم ، ولا تطيع النفس ، وتجد الحس المشترك خالياً ، فتتنفس فيه الصورة ، ولهذا يحتاج أكثر الرؤى إلى التعبير . ثم النفس قد لا تحتاج في المعقول إلى المفكرة ، بل يكون قوى الحدس ، زاكى النفس ، فيحصل له المعقولات ابتداء ؛ فإن لم تحصل ابتداء ، فعقب شوق إلى تحصيل معقول ، فيفيض عليه المعقولات .

فإن عجز عن ذلك ، ولا يكون له القوة الحدسية القدسية . فحينئذ تفزع إلى الفكر ، واستعمال التخيل ، في استنباط المعقول .

الثامن^(٢) :

فإن قيل : قد سلف أن النفس تدرك المعاني الكلية المجردة ، وتدرك نفسها ، وهي جزئية ؛ فكيف يكون هذا ؟ !!

قلنا : تدرك المجردات عن لواحق الأجسام وعوارض المواد ، سواء كان

(١) ص ٦٩ .

(٢) ص ٧٠ .

كلياً ، أو جزئياً ، ونفسك وإن كان جزئياً ، ولكن هو مجرد عن صفات الأجسام ، فتشعر بنفسك . إنما لا تدرك نفسك الأجسام ، إلا بآلة جسمانية ، أما نفسك فليست بجسمانية وإدراك نفسك لنفسك ، ليس إلا حصول حقيقتها لها ، فإن حقيقتها المجردة ، حاصلة لها ، وليس ذلك مرتين ؛ فإن حقيقتها واحدة ليست مرتين ؛ وقد بينا أنه لا معنى للمعقول ، إلا حصول مجرد للعاقل ، وليس كل معقول يحصل لشيء كيف كان ، يكون معقولا ، بل مع شرط زائد ، وهو أن يكون مجرداً .

ولا نغنى بقولنا : حقيقتنا حاصلة لنا ، بالوجود ؛ فإن الوجود يكون لكل شيء .

ومن هذا تتنبه لسر عظيم ، وهو أن الحقيقة التي لنا ، لا يشاركنا فيها غيرنا من الحيوانات ، فإن حقيقتنا المجردة ، غير حاصلة لها ، ولا نغنى أيضاً أن أصل حقيقتنا ، بالقياس إلى نفسه ، أنه موجود الوجود الذي له ، ثم بالقياس إلى نفسه . أنه معقول بزيادة أمر ؛ فإن حقيقة النفس لا يعرض لها مرة شيء ، ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد ، فليس لكونها معقولة ، زيادة شرط على كونها موجودة الوجود الذي لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً ، وهو أن وجودها وماهيتها ، أنها معقولة ، حاصلة لها في نفسها ، ليس لغيرها .

وهذا أجل ما أعرفه في هذه الفصول والبيانات ، ويحتاج إلى تصور ورسوخ في النفس ، فإن الأمور التصديقية ، لا يمكن أن يخبر عنها ، ما لم تتصور النفس ولم ترسخ ، فإذا تمكنت النفس من التصور ، سارعت إلى التصديق .

وينبني على هذا الفصل ، معرفة جميع الصفات الإلهية ، لأن صفاته كلها ، اعتبارات وإضافات ، وسلوب ، وليست زائدة على الذات ، ولا توجب كثرة في الذات .

التاسع (١) :

فإن قيل : إن كان التعقل ، هو أن يحصل للعاقل حقيقة المعقول ، فإذا حصل لنا ، إذا عقلنا الإله والعقول ، بصور حقائقها ، فلكل إذن منها حقيقتان ، فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً حقيقتان ، وهناك يجوز ؟!

قلنا : إذا أمكننا أن نعقل المفارقات ، بصور حقائقها في نفوسنا ، فيكون لها حقيقتان :

حقائق في أنفسها لأنفسها ، وهي بها مفارقة .

وحقائق متصورة فينا ، فهي لنا ، وهي أعراض وأمثلة لتلك الحقائق ، فإن العلوم بالجوهر ، لا تكون جوهر ، بل تكون في الأذهان عوارض ، وفي أنفسها جواهر .

ثم إنا نشعر بذواتنا ، وليس شعورنا بها إلا حصول حقيقتنا لنا من غير واسطة ، وإلا فيحصل دور .

وذلك أنا إذا قلنا : تعقلنا ذاتنا ، وأردنا بها إدراكاً ومثالاً ، غير حصول الحقيقة ، فإنما يكون تعقلاً ، أن لو حصل حقيقته لنا ، وإنما تحصل الحقيقة أن لو تعقلنا .

وليس يتعلق الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجة .

ولو كانت المدركات هي الخارجة ، لم تكن الأمور المدونة معقولة ، بل هي فينا ، وليست الملاحظة وجوداً لها ثانياً ، بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية .

إلا أنا على سبيل التوسع نقول نلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند تحقيق المحسوسات أيضاً ، ملاحظتها حصول حقائقها ، التي هي محسوسة لنا ، حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

العاشر (١) :

فإن قال قائل : أحسب أنا نعقل ذواتنا .

ولكن لم يتبين بعد أنه :

هل يجوز أن نعقل بآلة جسمانية ، أم لا ؟ !

وهل القوة العقلية في جسم ، أم لا ؟ !

فلم لا يجوز أن تحصل القوة العقلية في الجسم ، فتشعر بها القوة الوهمية ؟ !
كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية ، فلا تكون ذات القوة العقلية حاصلة
لذاتها ، بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ، ليست حاصلة لذاتها ، بل — مثلاً —
للقوة العقلية .

قلنا : فينا — أولاً — قوة ، ندرك بها المعاني الكلية ، وأخرى بها ندرك
الجزئيات .

والقوة التي ندرك بها الكلى ، ندرك بما يدرك به الكلى ، وذلك سمه ما شئت ،
ولكننا نسميه القوة العقلية ، ولا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلي .
أما الإدراك العقلي ، فقد عرف ما يوجبه .

وأما الشعور ، فأنت إنما تشعر بهويتك بذاتك . لا ببعض قواك ، إذ لو
شعرت ذاتك ببعض قواك ، كحس ، أو تخيل ، أو توهم ، لم يكن المشعور هو
الشاعر ، وأنت مع شعورك بذاتك ، تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، فأنت
الشاعر وأنت المشعور .

ثم إن كان الشاعر بنفسك ، قوة غير ذاتك ، فلا يخلو إما :
أن تكون قائمة في نفسك .
أو في جسم .

فإن كانت قائمة في نفسك ، فيكون وجود نفسك ، لقرة نفسك ، فيرجع
على نفسها مع القوة ، ولا يكون لغيرها .

وإن كانت تلك القوة قائمة في جسم ، ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم ،
فيكون الشاعر ذلك الجسم ، بتلك القوة ، لشيء مفارق ؛ ولا يكون هناك شعور

بذاتك بوجه ، ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره ، كما تحس ببدنك .

على أن إدراك القوة الجسمية ، الجوهر المفارق ، محال .
وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم ، فقد بينا استحالة ذلك ؛ فإنه يلزم أن تكون النفس وقوتها ، وجودها لغيرها ؛ فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ، ولا ذلك الجسم ؛ لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما . وهو ذلك الجسم .

وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك ، فليسا يفترقان .

الحادى عشر (١) :

فإن قيل : وما يدرينا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا لها ، فعسى هو إدراك آخر . لا يقتضى ذلك الإدراك ، أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ؛ بل هو أثر على وجه ما ، حصل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات .

فلا يمتنع أن يكون لنا حقيقة وجود ، يحصل لنا منها أثر ، فنشعر بذلك ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ؛ فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا لذاتنا .

قلنا : من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء ، من حيث يدرك . وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه .

وقوله : يحصل لنا أثر ، فنشعر بذلك الأثر ، فلا يخلو ، إما :

أن يجعل الشعور نفس حصول الأثر .

أو شيئاً يتبع حصول الأثر .

فإن كان نفس حصول الأثر ، فقوله : فنشعر بذلك الأثر ، لا معنى له ،

بل هو اسم آخر ، وقول آخر مرادف له .

فإن كان الشعور شيئاً يتبعه ، فإما :

أن يكون حصول معنى ماهية الشيء .

أو غيره .

فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه .
 ن وإما كان هو هو ، فتكون ماهية الذات تحتاج ، في أن يحصل لها ماهية
 الذات ، إلى أثر آخر ، به تحصل ماهية الذات ، يحصلها أثر ، فليست متأثرة ،
 بل متكونة .

وإن كانت ماهية الذات ، تحصل ثانياً بحال آخر من التجريد ، أو نزع
 بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المعقول هو الذي
 بحال أخرى ، وكلامنا في نفس الماهية ، وجوهرها الثابت في الحالين .

الثاني عشر (١) :

فإن قال قائل : قد (٢) ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال
 بالبدن ، فما الدليل على أن المانع هو المادة ، وأنه محصور فيها ؟ !

قلنا : من علم الذات العاقلة حقيقة ، علم أن المانع هو المادة .

وذلك لأن الذات التي تتجلى فيها حقائق الأشياء ، هي الجوهر المجرد عن
 غواشي الأجسام ، وليس فيه ما يكون بالقوة ، وكل جوهر هذا حقيقته ، فإنه
 لا يتأثر ولا ينفعل عن الغواشي الغريبة ، فإن تأثر عن غاش هزيب ، فيكون
 بسبب المادة ؛ لأن المادة هي التي تغطي لها غرائب وعوارض .

فإذن كل ما يكون عقلاً ، فإنه متحقق الذات ، مجرد عن المواد ، ولا ينفعل
 ولا يتأثر ، ولا يكون ما فيه بالقوة ، وكل ما يكون له ، يكون دفعة واحدة .

(١) ص ٧٥ .

(٢) يلاحظ أن هذا الاعتراض ، أورده الغزالي على الفلاسفة في كتابه التهاافت ، في مسألة علم الله
 بالعالم ص ١٨٠ ، حيث يقول : [فإن قيل - يعني على لسان الفلاسفة - : إن المانع من إدراك الأشياء المادة
 ولا مادة .

قلنا : نسلم أنها مانع ولا نسلم أنها المانع فقط] .

فهو هنا يجيب عن الاعتراض الذي أورده هناك ، على نفس المسألة .

الثالث عشر (١) :

فلن قيل : ما ذكرتموه ، هدم لقاعدة عظيمة ؛ فإن مساق هذا الكلام يقتضى أن يكون نفسنا جوهرًا ماديًا ؛ فإنه معلوم أنه يقبل المعقولات شيئًا ، فشيئًا ، ويتأثر وينفعل عن الغواشى الغريبة .

فلو لم يكن جوهرًا ماديًا ، فينبغى أن لا يتأثر ، ويحصل له المعقولات دفعة ، ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك .

قلنا : غفلت عن دقيقة ، فلنا قلنا : كل ما يكون عقلا ، يكون متحقق الذات ولا ينفعل ، وهذه موجبة كلية ، فعكسها يكون موجبة جزئية . وهو أن بعض ما يكون متحقق الذات ولا ينفعل ، يكون عقلا ، ولا يلزم أن نفسنا تكون جوهرًا ، متحقق الذات ، بريًا عن لواحق المادة ، وعن صفات الأجسام . نعم إنما يقبل المعقولات شيئًا ، فشيئًا ، بسبب أنه يحتاج في كثير من المعقولات ، في أكثر النفوس ، إلى الاستعانة بالبدن ، ولا يطاوعه البدن ، ولا يشايعه في مقصوده ، فتنبه عليه مقاصده ومطالبه ، وإن طاوعه في لحظة ، فيكون كهربى خاطف ، فيعقبه ما يشوش عليه فكره . وينغص وقته . فنسأل الله التأييد والتسديد ، والرشاد إلى سواء السبيل .

الرابع عشر (٢) :

فلن قيل : قد قلتم : إن ذاتك إذا كانت حاصلة لك ، فهي معقولة لك .

ودليله : أن الذات إما أن تكون حاصلة لغيرك ، أو ليس لغيرك .

فإن لم تكن حاصلة لغيرك ، فتكون حاصلة لك .

وما يدرينا ! ! فلعلها حاصلة ، لا لغيره ولا لذاته .

قلنا : هذا روم درجة بين النفي والإثبات ، ولا واسطة . ثم لو لم تكن ذاتك لك ، لما قلت : ذاتى ونفسى ؛ لأنه لو كان لغيرك ، لما قبل هذه الإضافة . ثم التحقيق فيه — وهو سر عظيم ، وفتح باب من خزائن العاوم — هو أن

(١) ص ٧٦ .

(٢) ص ٧٧ .

كل شيء حقيقة الصرفة ، لا توجد متعينة بلا لوازم تتعين بها ، فهو من حيث حقيقة شيء ، ومن حيث إنه ملزوم لوازم ، شيء .

وبالجملة ، إذا أخذت الحقيقة مع اللوازم ، شيء ، وهو إنما يتعين لا بأية حقيقة ، بل من حيث إنه ملزوم لوازم ، فبتلك اللوازم يتعين .

فإذن تكون حقيقة الذات في نفسها ، لا بشرط آخر ، شيئاً ، ومن حيث هو ، يتعين شيئاً ؛ فتكون هناك غيرية تقبل الإضافة والنسبة ، والله المرشد .

الخامس عشر^(١) :

فإن قيل : قد ذكرتم أن للنفس ملكة ، بها تتمكن من تحصيل المعقولات ، فهذه الملكة التي بها تستحصل الصور المعقولة ؛ إن كانت قوة طارئة على النفس ، فالنفس مركبة ، وقد أقمتم البرهان ، على أنه واحد ليس بمركب . ثم لا يصح البرهان بعد ذلك ، على أنها لا تفسد بالموت . وإن لم يكن قوة طارئة عليها ، بل استكمالاً ، فتكون من حيث تؤثر تتأثر ، ومن حيث تفعل ، تنفعل .

ثم ما البرهان على أنها ليست قوة طارئة ، وأنها استكمال ، وكيف حل هذا السؤال ، إن كانت استكمالاً ؟ !

قلنا : اعلم أن النفس في ذاتها جوهر ، ليس بمركب المراتب ، إذا أخذ مع تلك الملكة الحاصلة ، والاستكمال إنما يكون من خارج ؛ فليس هو من حيث يؤثر يتأثر ، ولا من حيث يفعل ينفعل ؛ وكان هذا الاستكمال يفعل في جوهر النفس صوراً ؛ فهي من حيث إنه يتصور بها النفس ، استكمال ؛ ومن حيث إنه يتمكن بها من الاطلاع ، على صور أخرى معقولة ، قوة ؛ ومن حيث هي ، لازمة ، لا مقومة ولا مقومة .

السادس عشر^(٢) :

فإن قيل : قد أثبتتم بالبرهان ، أن النفس من المفارقات ، فكيف تنتفع بالبدن ، وما فيه من الحس والحيال ؟ ! .

(١) ص ٧٨ .

(٢) ص ٧٨ .

وكيف تكتسب العلوم ، بواسطة قوة التخیل ، وتحصل الفضائل وتكتسب الرذائل بواسطة القرى البدنية ؟ !

وكيف تؤثر الطاعات ، والمراظبة على العبادة في التنوير والتصفية ؟ !
وكيف تؤثر المعاصي ، والانهماك في الشهوات ، حتى يرتقى منها ظلمات إلى النفس ، فيبطل بها الاستعداد الفطري ؟ ! .

قلنا : هذا سؤال شريف . والانفصال عنه أشرف منه ، وإعطاء البرهان في ذلك مشكل ، وإنما الطريق فيه ، الوجدان ، والعرفان يقيناً .

والنفس خلقت بالفطرة ، مستعدة للعلوم ، والعلوم تحصل فيها بالتدريج ، فلا بد من استعمال الفكر والخيال ، كما قدمنا ، وكما نذكر بعد ذلك ، من انتفاع النفس بالقوى .

أما تأثير الطاعات والمعاصي ، في التنوير والإظلام ، فذلك لأن سعادة النفس وكمال جوهرها ، أن تكون مولية وجهها شطر الحق ، معرضة عن الخواس ، منخرطة في سلك القدس ، مستديمة لشروق نور الحق في سرها ، فكل ما يكون مانعاً من ذلك ، يكون حاطاً لها عن درجتها ، وبقدر ما تعرض عن حضرة الجلال ، والألتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات ، تعرض عنها الأنوار الإلهية .

وكلما كانت أدرب بالمعقولات ، كانت إلى السعادة أقرب .

فالنفس لها قرب وبعد ؛ فقربها بقدر العلوم وتحصيل الطاعات ؛ وبعدها بالجهل وتحصيل الرذائل .

وبهذا يتبين سر أنوار اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله ؛ فإن له خاصية عظيمة في تنوير القلب ، فإن القلب إنما يتجلى فيه جلالي الحقائق ؛ بأن يكون معدلاً مصقلاً منوراً ؛ وتصقيله بالتوجيه إلى جانب القدس ، وبالإعراض عن مقتضى الشهوات ، وتعديله بالأخلاق الحسنة الموافقة للسنة ، وتنويره بالذكر ووظائف العبادات .

ولا دليل أقوى في هذا ، من التجربة والوجدان ؛ فكل من ليس له سبيل إليه ، بالعرفان ولا بالوجدان ، فينبغي أن يصدق به ، فإنه درجة الإيمان والله الموفق] .

نتقل مع الغزالي ، إلى بحث آخر من بحوثه النفسية ؛ وهو قدم النفس أو حدوثها . ولعل في بيانه لتجردها عن المادة وعلاقتها بياناً وافياً ، ما يساعده على إثبات ما يريد إثباته . من أنها حادثة ، حدثت عند استعداد النقطة لأن يفاض عليها ما يتم به وجودها .

حلول النفس :

وهذا الكائن المجرد المسمى بالروح حادث في نظر الغزالي قال (١) :
 [بيان أن الأرواح البشرية حادثة ، حدثت عند استعداد النطفة لقبول النفس من واهبها ، كما قال تعالى : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » .
 وتلخيص البرهان : أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما واحدة ، وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها .
 وإنما استحال وحدتها ، لأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقى على وحدتها أو تتكثر ، ومحال وحدتها وكثرتها فمحال وجودها .
 وإنما استحال وحدتها بعد التعلق بالأبدان لعلمنا ضرورة بأن ما يعلمه زيد يجوز أن يجهله عمرو ، ولو كان الجوهر العاقل منهما واحداً ، لاستحال اجتماع المتضادين فيه ، كما يستحيل في زيد وحده .
 ومحال كثرتها ، لأن الواحد إنما لا يستحيل أن يثنى وأن ينقسم ، إذا كان ذا مقدار كالأجسام ، فالجسم الواحد ينقسم ، فإنه ذو مقدار ، فله بعض فيتبع بعض أما مالا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم ؟ !
 أما تقدير كثرتها قبل التعلق بالأبدان فمحال لأنها إما أن تكون مماثلة أو مختلفة وكل ذلك محال .

وإنما استحال التماثل ، لأن وجود المثلين محال في الأصل ، ولهذا يستحيل وجود سوادين في محل واحد ، وجسمين في مكان واحد ؛ لأن الاثنينية تستدعي مغايرة ، ولا مغايرة ههنا .

وسوادان في محلين جائز ، لأن هذا يفارق ذاك في المحل إذا اختص هذا

بمحله لا يختص به الآخر ، وكذلك يجوز سوادان في محل واحد في زمانين إذ لهذا وصف ليس للآخر ، وهو الافتراق بهذا الزمان الخاص .

فليس في الوجود مثلاً مطلقاً : بل بالإضافة كقولنا زيد وعمر مثلاً في الإنسانية والجسمية ، وسواد الحبر والغراب مثلاً في السواد .

ومحال تغايرهما لأن التغاير نوعان :

أحدهما : باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والعلم .
الثاني : بالعوارض التي لا تدخل في الماهية ، كتغاير الماء الحار للماء البارد .
فإن كان تغاير الأرواح البشرية بالنوع والماهية فمحال ، لأن الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة .

وهي نوع واحد ، لأن الحد ، وهو الحيوان الناطق يشملها .
وإن كانت متغايرة بالعوارض فمحال ، لأن الحقيقة الواحدة إنما تتغير عوارضها إذا كانت متعلقة بالأجساد ، منسوبة إليها بنوع ما ، ولا تعلق لها بالأجساد . قبل وجود الأبدان ؛ فكان الاختلاف محالاً ؛ إذ الاختلاف في أجزاء الجسم ضرورة ، ولو كان في القرب من السماء والبعده منه مثلاً .

أما إذا لم يكن كذلك ، كان الاختلاف والتغاير محالاً .

وهذا ربما يحتاج تحقيقه إلى مزيد بيان ، ولكن في هذا القدر تنبيه عليه .
فإن قيل : فكيف تكون حال الأرواح بعد مفارقة الأجسام . ولا تعلق لها بالأجسام ، فكيف تكثرت وتغايرت !!

فالجواب أن نقول : لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافاً مختلفة من العلم والجهل ، والصفاء والكدورة . وحسن الأخلاق وقبحها . فبقيت بسببها متغايرة ، فعقلت كثرتها بخلاف ما قبل الأجساد ؛ فإنه لا سبب لتغايرها .
فقد اتضح أن النفس ، تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها لإياها ويكون البدن آلة ومملكة لها : ويكون للنفس الحادثة في جوهرها ، هيئة نزاع طبيعي ، إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة ، والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه .
وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ولا بد أن تكون مناسبة له

مناسبة خاصة ، لصلوح سياسة بدن خاص دون آخر . وإن خفيت علينا تلك المناسبة بعينها ؛ فإن تلك المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة ، والله سبحانه وتعالى يتولى أسرارها وسرائرها .

فإن قيل لا نسلم بأن النفوس الإنسانية ، متفقة في النوع والمعنى ، وإنما نسلم أن الأنواع إنما تتكثر من جهة النسبة إلى المادة والمكان والزمان فحسب ، بل الماديات إنما تتكثر بالمقادير والكائنات الزمانية .

والنفوس الإنسانية ليست بمادية في ذاتها ، وإنما نسبتها إلى المادة ، بوجه التدبير والتصرف ، لا بوجه الانطباع في المادة ، حتى يستدعى مكاناً مميزاً ، وزماناً مميزاً . والتدبير والتصرف لا يوجب تعدداً ذاتياً ؛ فإن الواحد يجوز أن يكون متصرفاً في أشياء ، والعدد الكثير يجوز أن يكون متصرفاً في شيء واحد . فهذه النسبة لذاتها لا توجب الكثرة في الذات .

قلنا : الدليل على أن النفوس الإنسانية متفقة النوع ؛ ما ذكرناه . وهو أن حد الإنسان يشملها ، وهو الحى الناطق . وما شمله حد النوع فهو متفق في النوع .

والدليل على أن أسباب التكثر ما ذكرته ، أن الأشياء التى ذاتها حقائق فقط ، إنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها ، أو بنسبة ما إليها ، وإلى أزمنتها فقط .

فلماذا كانت مجردة لم تقرن بذلك ، فحال أن يكون بينهما مغايرة وتكثر . وأما قولهم : إن النفس الإنسانية ليست بمادية ، فتمايز بالمادة ؛ فسلم ، لكنها ذات نسبة إلى المادة ، أى نسبة كانت ؛ وإن لم تكن نسبة الانطباع ، فنسبة التدبير والتصرف ، وهذه النسبة مؤثرة في التميز كافية ، فيقال : إن النفس الإنسانية ، ملك تلك المدينة الفاضلة .

فإن قيل : لا نسلم أن الأسباب المكثرة ، محصورة فيما ذكرتم : من أقسام الحوامل ؛ والقوابل والمنفعلات عنها ، أو النسبة إليها .

فما الدليل على الحصر ١٩ ، أليست المفارقات متغايرة الذوات والحقائق ، ولا حوامل لها ولا قوابل ، ولا مكان ولا زمان ؟ ، وإنما تمايز وتغاير بحقائقها

الذاتية ، وإنما نوعها في شخصها ، أعني في ذاتها .

فهلا قلتم في النفوس الإنسانية ؛ إنها تتغير بخواصها ، أو بأمر آخر سوى الحوامل ، أليست النفوس بعد المفارقة تتغير بالعدد ؟ ! ، وتقولون : إنها تتغير بما اكتسبت من الأبدان : من الأخلاق والعلوم ، وقلتم : يكفيها في التمييز ، هيئة أنها كانت نفس البدن القلاني ، ولئن كان هذا القدر كافياً في التمييز ، فهلا كان كافياً في التمييز . هيئة أنها ستكون نفس البدن القلاني ؛ فإن الانطباع في البدن ليس بشرط .

قلنا : في المفارقات قد قام الدليل ، على أنها متغيرة الحقائق ، أما النفوس البشرية ، فيشملها حد واحد ، كما ذكرنا . وإنما يمكن وجودها وتعددتها بعد المفارقة ، بهيئات وأخلاق اكتسبت من الأبدان . وقبل الاتصال بالبدن لا يمكن أن تكتسب من الأبدان شيئاً ؛ إذ لا أبدان ؛ وما لا يكون ليس له تأثير .
فإننا نعلم قطعاً ، أنها بعد الاتصال بالبدن ، إنما تكمل بمعاونة البدن ، وتكتسب فضائل ورذائل ، من العلاقة البدنية ، فقبل البدن لا علاقة ، فلا اكتساب ، فلا تغير ، فثبت أنها تحدث مع البدن .

فإن قيل : أحاط وجود النفوس البشرية قبل الأبدان ، ببيان ما ذكرتم : من أنها لا تتصور قبل الأبدان . ونحن نورد إشكالين واقعين على نحو وجودها متصلة بالأبدان وحادثة مع حدوث الأبدان .

وذلك لأنه من المسلم بيننا ، أن النفوس الإنسانية ليست مادية ، ولا منطبعة في مادة ، وما هذا سبيله ، فليس حدوثه على تدرج شيء بعد شيء ، أو زمان بعد زمان ، بل يكون وجوده إبداعياً محضاً ؛ ووجود البدن ليس بإبداع محض ، بل على تدرج شيء بعد شيء ، واستحالة جزء بعد جزء .

فأى جزء بعينه ، انتهت النوبة إليه ، في الاستحالة ؛ حتى يحدث عنده النفس ، ويتصل به ؟ ! ، وليس جزء بعينه ، إلا يمكن حدوث النفس قبله بلحظة ، أو بعده بلحظة .

ولو قلتم : إنها تحدث عند كمال الاستعداد .

فيقال : وكال الاستعداد ، ليس يحصل بغتة ودفعة ، بل على تدرج كمال ،

بعد كمال . وقد بان أنها كمال واحد ، يحصل إبداعاً لا تدريج فيه .
ثم إن الاستعداد وكمال الاستعداد ، إنما يشترط فيما هو صورة مادية ، أعنى
منطبعة في المادة ، فيكون الاستعداد سبباً ما ، بوجه ما ، لحصول الصورة فيه
من واهب الصور .

ولا يشترط ذلك في النفوس التي ليست منطبعة في مادة أصلاً ، ولا علاقة
بينها وبين القوى المادية ، إلا علاقة التدبير والتصرف في المملكة ؛ فالمتصرف
فيه ؛ كيف يكون سبباً لوجوب المتصرف المدبّر فيه ١٩ . والمدبر أولى بأن يكون
متقدماً في الوجود على المملكة .

واشترط الاستعداد لقبول الصورة ، حتى توجد الصورة في المستعد ، غير ؛
واشترط الاستعداد لقبول تصرف النفس ، غير ؛ فإن الاستعداد الأول يصلح
سبباً لوجود النفس بوجه ما ، والاستعداد الثاني لا يصلح سبباً ، لوجود النفس
بوجه ما ، بل هو سبب لقبول تصرفه فيه ، إما ليفيده كمالاً ، أو ليستفيد منه فائدة .
وهذا إشكال عظيم .

فالجواب عنه كلمة واحدة ؛ فإن العلم نكتة واحدة ، كثرتها الجهل .
فنقول : لا ارتياب في أن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة في المادة
وإنما تحدث من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذي عبر عنه في التنزيل
بقوله : « فإذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد ، وليس في طاقة القوى
الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولكن على الجملة نعلم : أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها
جود الجواهر المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق
ما يستحقه ، وكل قاصر ما يكمله ، بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من
جوده الفياض ، بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام
العنصرية ، وامتزاجاتها ، وحركات السموات وأجرامها ، وأشكالها وخواصها
وفيض العقول على النفوس ، وإفاضة النفوس طلباً للاستكمال ، تحريكاً للسموات .
فالكل من جود الجواهر الحق ، الذي يعطى كل حقيقة وجودها ، وهو أعلم

بكمال الاستعداد ، وأى استعداد يستحق أى صورة .
وعلوم البشر قاصرة عن إدراك ذلك ، وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ،
فينقطع سؤال « لم » كما ينقطع مطلب « ما » لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون .

الإشكال الثانى :

أن النفوس إذا كانت متشابهة فى النوع ، فائضة من واهب الصور ،
وليس فى فيضانه اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات
هيئة نزاعية طبيعية ، إلى الاشتغال ببدن مخصوص ، والاهتمام بأحواله ؟ ! ومن
أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصلح لسياسة بدن خاص ، دون بدن ؟ !
فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهى متخصصة بهذه الهيئة ، قبل وجود
البدن .

وإن كانت هذه الهيئة ، تكتسب من البدن ، فكيف يسبق الموجب على
الموجب ؟ ! وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية ؟ ! .

وجملة القول ، إن لم تكن هيئة مختصة ، فلم اختصت ببدن دون بدن .
وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها ؛ فهى المخصصة لذاتها بعد الاتفاق
فى النوع .

وإن كانت مكتسبة من خارج ، وهو إما البدن أو غيره ، فليتحقق لها
وجود ، حتى تكتسب الهيئة المخصصة ، وكل ذلك محال .

ثم اختلاف المناسبات والهيئات ، تستدعى اختلاف الأسباب ، وواهب
الصور واحد فى ذاته ، أحدى الإفاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف
الأمزجة ، فى اختلاف هيئات النفوس ؟ إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال
بين المجردات وبين الأمزجة ؛ بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ، والصور
الجسمانية ، والصور الطبيعية ؛ فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف موادها
وصورها مقدرة على استعداداتها .

وحل هذا الإشكال ، أن تقول : نعم إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعى
أسباباً مختلفة ، وأسباب الاستعدادات الامتزاجات ، وأسباب الامتزاجات وجميع

ما يحدث في العالم العنصرى ، منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والإرادات ، فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث .

وينتهى ذلك إلى الحركة ، فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهى ، المستعلى على الكل ، الذى منه تنشعب المقدورات .

فالجود الإلهى بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطى كل مادة استعدادها لصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص ، وفرق بين أن تحصل عنده أو به .

ثم الهيئة النزاعية فى النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها .

فلذا حدث النفس له صفة فى الفاعل وصفة فى القابل :

أما صفة الفاعل ، فالجود الإلهى ، الذى هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته على كل ما له قبول الوجود ، حقيقة وجوده ، ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة ، وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور .

ومثاله : فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة ، عند ارتفاع الحجاب بينهما .

والقابل للاستنارة ، هى المتلونات ، دون الهواء الذى لا لون له .

وأما صفة القابل ، فالاستواء والاعتدال ، الحاصل بالتسوية ، كما قال :

« سويته » .

ومثال صفة القابل ، صقالة الحديد ، فإن المرأة التى ستر الصدا وجهها ، لا تقبل الصورة ، وإن كانت محاذية للصورة وإذا اشتغل المصقل بتصقيلا ، فكلما حصلت الصقالة . حدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذى لها .

فكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد فى النطفة . حدثت فيها النفس من واهبها وخالقها ، من غير تغير فى الواهب ، بل إنما حدث الروح الآن لا قبله ، لتغير المحل ، بحصول الاستواء الآن لا قبله ، كما أن الصورة فاضت من ذى الصورة ، على المرأة فى حكم الوهم ، من غير تغير فى الصورة ، ولكن كان

لا تحصيل من قبل ؛ لا لأن الصورة ليست مهيئة . لأن تنطبع في المرأة لكن لأن المرأة لم تكن صقيلة .

فإن قيل : فإذا كانت الأرواح حادثة مع الأجساد ، فما معنى قوله صلى الله عليه وسلم : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألّفى عام » ؟ !
وقوله عليه السلام : « أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً » ؟ !
وقوله عليه السلام : « كنت نبياً وآدم لمجندل بين الماء والطين » ؟ !

قلنا : شيء من هذا لا يدل على قدم الروح . بل على حدوثه ، وكونه مخلوقاً . نعم دَلَّ ربما بظاهرة على تقديم وجوده على الجسد ، كما ظن جماعة من الحكماء ، وأمر الظواهر هين^(١) فإن تأويلها ممكن ، والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر ، بل يسلط على تأويل الظواهر . كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى .

أما قوله عليه السلام : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد » أراد بالأرواح أرواح الملائكة ، وبالأجساد : العالم : من العرش . والكروى ، والسموات ، والكواكب ، والهواء ، والماء ، والأرض .

وكما أن أجساد الآدميين بحملتهم صغيرة ، بالإضافة إلى جرم الأرض ، وجرم الأرض أصغر من الشمس بكثير . ثم لا نسبة لجرم الشمس إلى فلكه ، ولا لفلكه إلى السموات التي فوقه ، ثم كل ذلك اتسع له الكروى ، إذ وسع كرويه السموات والأرض ؛ والكروى صغير بالإضافة إلى العرش .

فإذا تفكرت في جميع ذلك ، استحققت أجساد الآدميين ، ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد ؛ فكذلك فاعلم وتحقق : أن أرواح البشر بالإضافة إلى أرواح الملائكة ، كأجسادهم بالإضافة إلى أجساد العالم .
ولو انفتح لك باب معرفة الملكية ، لرأيت الأرواح البشرية ، كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم ؛ وتلك النار العظيمة ، هي الروح الأخير من أرواح الملائكة .

(١) موقف النزاع من التصوص هنا ، موقف جرىء ، انظر إلى تعبيره عن قيمتها بقوله : « وأمر الظواهر هين » ونى تأويله هذه الأحاديث مثل من ذلك .

ولأرواح الملائكة ترتيب ، وكل واحد منفرد برتبته ، ولا يجتمع في مرتبة واحدة اثنان ؛ بخلاف الأرواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع .
أما الملائكة فكل واحد نوع برأسه ، وهو كل ذلك النوع ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وما ما إلا له مقام معلوم » وبقوله عليه السلام : « إن الراكع منهم لا يسجد ، والقائم لا يركع ، وأنه ما من واحد إلا له مقام معلوم » .
فلا تفهمن إذن من الأرواح والأجساد المطلقة ، إلا أرواح الملائكة وأجساد العالم .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام : « أنا أول الأنبياء خلقاً ، وآخرهم بعثاً » وقوله عليه السلام : « نحن الآخرون السابقون » وقد قال عليه السلام : « أول ما خلق الله القلم » وقال : « أول ما خلق الله العرش » وقال : « أول ما خلق الله جوهر محمد » صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك .

فكشفتُ الغطاء عن هذا من وجوه ، تحت كل وجه فوائد لطيفة . ولطائف من الحكمة ؛ قلما تسطر في الكتب .

الوجه الأول : أنا شاهدا الموجدات كلها ، بشهادة الحس والعقل . على ترتب وتفاضل ، في النوع والشخص :

أما في المركبات التي هي أقرب إلى حواسنا ؛ فالمعادن والنباتات والحيوان والإنسان ، على تفاضل ؛ وانتهى ذلك بالإنسان ، وانتهى الإنسان بالشخص الواحد الأفضل من الكل ؛ كالنبي في زمانه ، والولي في كل زمان .

وأما في البسائط الجسمانية ؛ أعني المشابهة الأجزاء ، فهي أيضاً على تفاضل في الجوهر ، والحيز . والعظم ، والحركة .

والأفضل من الكل الحرم الأقصى ، وهو الذي عبر عنه التنزيل بالعرش والكرسي ، الذي وسع السموات والأرض .

وأما في البسائط الروحانية أعني المجردة عن المواد ، المنزهة عن المكان والزمان ؛ ففيها ترتب وتفاضل ، فما كان أشد قوة ، وأوسع علماً وإحاطة ، وأبلغ في الوحدة وأشبه بكمال الربوبية ؛ كان في المقام الأعلى ، والمرتبة الأقصى ، ولا بد أن

ينتهى بواحد ؛ فإن المترتبات المتفاضلات ، إن لم تنته بواحد ، أوجب ذلك الحكم التسلسل ، وذلك محال .

فالمترتبات في كل قسم ، انتهت بواحد ، هو مبدؤها .

وربما يعبر لسان النبوة عن ذلك الواحد ، بأنه أول ما خلق الله تعالى .

فالروحانيات انتهت بروح القدس ، أو العقل الفعال ، أو شديد القوى ذى مرة فاستوى ، وهو أول المبدعات ؛ ثم ينزل بالترتيب والتفاضل ، كما قيل : أول ما خلق الله عز وجل العقل ، ثم النفس ، ثم الهيولى ؛ أو ما روى في الخبر : إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ثم اللوح ، ثم الظلمة الخارجة .

وأما في الأجرام . فقد انتهت بالجرم الأقصى ، وهو ما روى ، أن أول ما خلق الله العرش . ثم الكرسي .

وأما في المركبات ، فقد انتهت بجوهر النبوة ، وأكملها وأفضلها جوهر محمد صلى الله عليه وسلم .

وذلك ما روى ، أن أول ما خلق الله تعالى جوهر محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فقد وجدت لكل مقام مثلاً ، ولكل مذهب محملاً ومساغاً .

ثم الأولية في كل صنف منها . هل هي أولية بالزمان ؟ ! أو أولية بالمكان ؟ ! أو أولية بالذات ؟ ! أعنى العلة الفاعلية ، أو الكمالية ؟ ! فذلك مطلب آخر سهل التناول . قريب المأخذ والمجتنى .

الوجه الثاني : أن المبادئ تساق إلى الكمالات ؛ حتى لو لم يكن كمال ، لم يكن مبدأً . كما لو لم يكن مبدأ لم يكن كمالاً :

وإن المعقولات تظهر بالمحسوسات ؛ وكما أن كمال جلال الحق ، إنما يظهر بأفعاله وصنائه ، كذلك الأمر الحق ، إنما يظهر بخلقه ، وكذلك العقل إنما يظهر بالنفس ، والنفس إنما تظهر بالطبيعة ، والطبيعة إنما تظهر بالجسم الكلى . وكذلك جميع الموجودات ، إنما تظهر بالإنسان ، حتى يكون جسمه وطبيعته ، مظهر الجسم والطبيعة ؛ ونفسه وعقله ، مظهر النفس والعقل ؛ وتسليمه مظهر الأمر الحق ، فيظهر به جلال البارئ تعالى ، وإكرامه .

ويصبح أن يقال : لولاك ما خلقت الأفلاك ، فهو الخلاصة من الخليفة ،

والصفوة من البرية ، وهو الكمال والغاية ، والسدرة المنتهى ، وهو أول ما خلق وآخر ما بعث ، كما ذكره عليه السلام .

الوجه الثالث : أن الطبيعة المسخرة ، تؤثر في إعداد المادة ، لقبول فيض الأمر والعقل ، والنفوس ؛ حتى يحصل في المركبات باستصفاء العناصر ، واستخلاص الباب من المواد ، وابتلاء الأمشاج من المزاج ، طبقة بعد طبقة ، واستصفاء بعد استصفاء ؛ حتى يحصل في المركبات الجزئية ، شخص في مقابلة العقل الكلي ، بل هو شخص العقل ، أو عقل شخص .

وذلك هو نبي زمانه ، فيكون العود به ، كما كان البدء إليه ، فيضاهي صاحب المبدأ ، صاحب الكمال ، وتكون النهاية هي الرجوع إلى البداية ، ويكون أول الفكر آخر العمل ، ويظهر معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « نحن الآخرون السابقون » .

الوجه الرابع : كما ابتداء الدين والشرعة ، من آدم عليه السلام ، واستكمل نوع كمال بنوح عليه السلام . ونوع كمال بإبراهيم عليه السلام ، ونوع كمال بموسى عليه السلام ، ونوع كمال بعيسى عليه السلام ، ونوع كمال بالمصطفى عليه السلام ؛ وابتداء العرد من المصطفى صلى الله عليه وسلم ، في دار الجزاء ؛ ولذلك قال : « أنا أول من ينشق عنه الأرض ، وأنا العاقب ، وأنا الحاشر ، يحشر الناس على قدمي » .

وبهذا العرض ينتهي رأى الغزالي في حدوث النفس الإنسانية ، وفي ما جر إليه ذلك من بحوث ربما كان لها خطرهما ، في تاريخ الفكر الإسلامي .

وعلى عادتنا في مثل هذا البحث ، نولى وجهنا شطر ابن سينا . ليقرن القارئ بين الرأيين ، قال في النجاة^(١) :

[فصل في إثبات حدوث النفس :

ونقول : إن الأنفس الإنسانية ، متفقة في النوع والمعنى ، فإن وجدت قبل البدن :

فإما أن تكون متكررة الذوات .

أو تكون ذاتاً واحدة .
 ومحال أن تكون ذوات متكثرة .
 وأن تكون ذاتاً واحدة — على ما يتبين — .
 فمحال . أن تكون قد وجدت قبل البدن .
 فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد ، فنقول :
 إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان ، بعضها لبعض .
 إما أن يكون من جهة الماهية والصورة .
 وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر .
 والمادة متكثرة :
 بالأمكنة التي تشتمل كل مادة على جهة منها .
 والأزمنة التي تختص كل نفس بواحد منها ، في حدوثها في مادتها ، والعلل
 القاسمة لمادتها .

وليس متغايرة بالماهية والصورة ؛ لأن صورتها واحدة .
 فلإذن إنما تتغير من جهة قابل الماهية ، أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص ،
 وهذا هو البدن .
 وأما قبل البدن ، فالنفس مجرد ماهية فقط ، فليس يمكن أن تغاير نفس
 نفساً بالعدد ؛ والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً .
 وهذا مطلق في كل شيء ؛ فإن الأشياء التي ذواتها معان فقط ، فتكثر
 نوعياتها . إنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها . أو بنسبة ما إليها ، وإلى
 أزمنتها فقط .

وإذا كانت مجردة أصلاً لم تفرق عما قلنا ، فمحال أن يكون بينها مغايرة
 وتكاثر ، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان ، • تكثرة الذات
 بالعدد .

فأقول : ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ؛ لأنه إذا حصل بدنان
 حصل في البدنين ، نفسان .

فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة ؛، فيكون الشيء الواحد الذي ليس

له عظم وحجم ، منقسماً بالقوة ؛ وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات .

ولما أن تكون النفس الواحدة بالعدد ، في بدنين ؛ وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله .

فقد صرح إذن ، أن النفس تحدث ، كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ؛ ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ؛ ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما — ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية — نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله ؛ والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه ؛ ينخصها به ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بوساطته . فلا بد أنها إذا وجدت ، متشخصة ؛ فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ، ما تتعين به شخصاً ، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ؛ ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر . وإن خفي علينا تلك الحال ، وتلك المناسبة :

وتكون مبادئ الاستكمال ، متوقعة لها بوساطته ، وتزيد به بالطبع لا بوساطته . وأما بعد مفارقة البدن ؛ فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة ، باختلاف موادها التي كانت . وباختلاف أمانة حدوثها ، واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها .

ننتقل بعد ذلك مع الغزالي ، حيث يعالج مسألة أخرى من مسائل النفس الإنسانية ، تلك هي أبديتها وخلودها .

خلود النفس :

يرى الغزالي ، أن النفس شيء ، والبدن شيء غيره ، وأن الصلة بينهما لا تعدو أن تكون صلة صاحب المملكة بمملكته ، فقد تفنى المملكة ، ولا يلزم أن يفنى صاحبها بفنائها .

ولذا يحاول الغزالي أن يثبت أمرين :

الأول : أن الرباط بين الجسم والنفس ، ليس على سبيل التلازم بحيث إذا فنى الجسم ففنى النفس ، بل إنها ستبقى بعد موته وفنائه .

الثاني : أن النفس وإن كانت ستبقى بعد موت البدن وفنائه ، فإن بقاءها هذا ، بقاء أبدي ؛ إذ يستحيل عقلاً أن يفنى الكائن المجرد عن المادة . يقول (١) :

[بيان بقاء النفس :

ونذكر أنها لا تموت بموت البدن ، ثم نذكر أنها لا تفنى مطلقاً .
ونذكر برهانه من المنقول والمعقول .

أما المنقول : فقوله تعالى : (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله » .
ومعلوم أن من كان حياً مرزوقاً ، فرحاً مستبشراً ، لا يكون ميتاً معدوماً .
وكذلك قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله ؛ أموات ؛ بل أحياء » .
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر ، تسرح في رياض الجنة » .

وقد ترسخ في جميع عقائد أهل الإسلام ، هذا . فإن رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقياً ، لا لمن يكون فانياً ؛ وكذلك إهداء الصدقة ، فاعتقادهم أنها تصل إليه ؛ وكذلك المنامات .

فكل ذلك دليل على أنها باقية .

وقد ذكرنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ، بل لها العلاقة مع البدن ، بالتصرف والتدبير .

والموت انقطاع تلك العلاقة — أعني تصرفاتها وتدبيراتها — عن البدن .
ولنما يموت الروح الحيواني ، وهو بخار لطيف ، ينشأ من القلب ويتصاعد إلى الدماغ ، ومن الدماغ بواسطة العروق ، إلى جميع البدن .

وفي كل موضع ينتهي إليه ، يفيد فائدة من الحواس الظاهرة ، والمشاعر الباطنة . فذلك الروح لا يبقى ، وإذا بطل ذلك الروح ، بطل ما يتبعه : من الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوى المحركة .

أما البرهان العقلي : فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ، فهو متعلق

به نوعاً من التعلق . وكل متعلق بشئ آخر نوعاً من التعلق .
فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المكافئ في الوجود .

أو تعلق المتأخر عنه في الوجود .

أو تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله في الذات . لا في الزمان .
فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ في الوجود ، وذلك أمر ذاتي
له لا عرضي ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ، فليس ، لا النفس
ولا البدن . بجوهر . ولكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عرضياً ، لا ذاتياً ، فإن فسد أحدهما ، بطل العارض
الآخر من الإضافة . ولم يفسد الذات بفساده .

وإن كان تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فالبدن علة للنفس في الوجود .
والعلل أربع :

فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود .

وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل
البساطة كالتحاس للصنم .

وإما أن يكون علة صورية .

وإما أن يكون علة كمالية .

ومحال أن يكون علة فاعلية ، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً وإنما
يفعل بقواه ؛ ولو كان بذاته يفعل ، لا بقواه ؛ لكان كل جسم يفعل ذلك
الفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها . إما أعراض ، وإما صور مادية . ومحال أن تفيد
الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ؛ وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ، ووجود
جوهر مطلق .

ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية ؛ فقد برهنا وبيننا أن النفس ليست منطبعة
في البدن بوجه من الوجوه ؛ فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس لا بحسب
البساطة ؛ ولا على سبيل التركيب ؛ بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن يتركب فتحديث
النفس .

ومحال أن تكون علة صورية للنفس ، أو كمالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ؛ تعلق معلول بعلة ذاتية .

نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ؛ فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة لنفس . ومملكة لها ؛ أحدثت العلل المفارقة للنفس الجزئية ، أو حدث عنها ذلك ؛ فإن إحداثها بلا سبب يخصص لإحداث واحد دون واحد ، محال . ومع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ؛ لما بيناه ؛ ولأنه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن ؛ من أن يتقدمه مادة ؛ فيكون فيها تهيؤ قبوله ؛ أو تهيؤ نسبة إليه — كما تبين في العلوم الأخرى — ولأنه لو كان يجوز أن تكون نفس جزئية تحدث ؛ ولم يحدث لها آلة ؛ بها تستكمل وتفعل ؛ لكانت معطلة الوجود ؛ ولا شيء معطل في الطبيعة المسخرة . المبلغة كل شيء من العنصریات إلى كمالها وغايتها .

ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة . فيلزم حينئذ أن يحدث من الجود الإلهي ؛ الفياض بواسطة العلل المفارقة ؛ شيء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شيء ، مع حدوث شيء ؛ وجب أن يبطل مع بطلانه ، وإنما يكون ذلك ، إذا كان ذات الشيء قائماً بذلك الشيء ، وفيه . وقد تحدث أمور عن أمور . وتبطل تلك الأمور ، وتبقى هي ، إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها . وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ، شيئاً آخر غير الذي إنما هو تهيؤ لإفادة وجوده مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شيء غير الجسم — كما بينا — . ولا هو قوة في جسم ، بل هو لا محالة أيضاً جوهر غير جسم ؛ فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ؛ ومن البدن يحصل وقت استحقاقه الوجود فقط ؛ فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن . ولا البدن علة له إلا بالعرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدماً للذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء . وهو أن يكون تعلق النفس

بالجسم : تعلق المتقدم في الوجود .
فإذا أن يكون التقدم مع ذلك زماناً ، فيستحيل أن يتعلق به وجوده ، وقد تقدمه في الزمان .

ولما أن يكون التقدم في الذات ، لا في الزمان ؛ لأنه في الزمان لا يفارقه ، وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة . كلما توجد ، يلزم أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر في الوجود .

وحيث لا يوجد أيضاً هذا المتقدم في الوجود ، إذا فرض المتأخر قد عدم ، لا لأن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم المتقدم . ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه ، فحيث عدم المتأخر . فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ، لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً . بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه . وإذا كان كذلك . فيجب أن يكون السبب المعدم ، يعرض في جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون البدن ألبته يفسد ، بسبب يخصه ، لكن فساد البدن بسبب يخصه : من تغيير المزاج أو التركيب ، فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن : تعلق المتقدم بالذات ، ثم تفسد بالبدن ألبته فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا . فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن . بل تعلقه في الوجود بالوجود الإلهي . بواسطة المبادئ الأخر . التي لا تستحيل ولا تبطل [.

وهذا يكون الغزالي قد فرغ من إثبات الأمر الأول ، وهو عدم التلازم بين وجود النفس ووجود البدن . وأنه إذا فسد البدن ، فليس يلزم أن تفسد النفس .

وبقي الأمر الثاني ، وهو إثبات عدم فناء النفس مطلقاً ، أعني إثبات خلودها ، وهو ما يعالجه الغزالي الآن ، قال (١) :
[برهان أن النفس لا تنفي مطلقاً :

فنقول : إن النفس لا يتطرق إليها الفناء والعدم والفساد والهلاك . وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن يكون من جهة واحدة وفي شيء واحد ، قوة أن يفسد وفعل أن يبقى ، بل تهوؤه للفساد ليس لفعل أن يبقى ، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل . لأن إضافة ذلك إلى الفساد ، وإضافة هذا إلى البقاء .

فإذن لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان . وهذا إنما يكون في الأشياء المركبة ، أو الأشياء البسيطة في المركبة . وأما في الأشياء البسيطة المفارقة^(١) للذات ، فلا يجوز فيها هذان الأمران .

ونقول بوجه مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحدهما الذات ، هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضروري ؛ وإذا لم يكن واجباً ، فكان ممكناً : والإمكان طبيعة القوة ؛ فإذن يكون له في جوهره ، قوة أن يبقى ، وفعل أن يبقى .

وفعل أن يبقى منه لا محالة ، ليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين ؛ فيكون إذن فعل أن يبقى منه ، أمراً يعرض للشيء ، الذي له قوة أن يبقى منه . فتلك القوة لا تكون للذات ما بالفعل ، بل للشيء الذي يعرض له أن يبقى بالفعل ، لا بوجود ذاته .

فيلزم من هذا ؛ أن تكون ذاته مركبة ، من شيء كان به ذاته موجوداً بالفعل ؛ وهو الصورة في كل شيء ، ومن شيء حصل له هذا الفعل ، وفي طباعه قوته ، وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة ، لم تنقسم إلى مادة وصورة ، وإن كانت مركبة ، فلترك المركب ، ولننظر في الجوهر ، الذي هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها .

ونقول : إن تلك المادة ، إما أن تنقسم هكذا دائماً ، ونثبت الكلام دائماً ، وهذا محال .

(١) احتراز بهذا القيد عن الصور والأعراض فإنها بسيطة ولكنها تفتى وتفسد انظر شرح

ولما أن لا يبطل الشيء الذى هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا فى هذا الشيء الذى هو السنخ والأصل ، لا فى شيء مجتمع منه ، ومن شيء آخر ؛ فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى ، وقوة أن يعدم ، بالقياس إلى ذاته .

فإذا كانت فيه قوة أن يعدم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى .

وإن كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعدم .

فبين إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .

وأما الكائنات التى تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع ^(١) ، وقوة أن تفسد وأن تبقى ، ليس فى المعنى الذى به المركب ، واحد ، بل فى المادة التى هى بالقوة . قابلة كلا الضدين .

فليس إذن فى الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ، ولا قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة . فلما أن تكون باقية . لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم ولما أن تكون باقية بقوة ، بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة أن تفسد شيء آخر فيها يحدث ، والبسائط التى فى المادة ، فإن قوة فسادها هو فى المادة . لا فى جرهرها .

والبرهان الذى يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تناهى قوة النفي والبطلان . إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون فى مادته قوة أن يبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هى فيهما معاً .

فقد بان إذن أن النفس لا تفسد ألبتة . وإلى هذا سقنا كلامنا ، والله ولى التوفيق [.

وبهذا يكون الغزالي قد فرغ من إثبات الأمرين اللذين كان قد عرض لإثباتهما . ولو أننا ولينا وجهنا شطر النجاة لابن سينا ، لوجدناه يحاول فيها إثبات نفس الأمرين اللذين عنى بهما الغزالي ، اقرأ قوله ^(٢) :

(١) هذا يفيد قدم المادة عند الغزالي .

(٢) ص ٣٠٢ .

[فصل في أن النفس لا تموت بموت البدن :
ونقول : إنها لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلاً .
أما أنها لا تموت بموت البدن ؛ فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ؛
فهو متعلق به نوعاً من التعلق .

وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق :
فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المكافئ في الوجود .
وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه في الوجود .
وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله
بالذات ، لا بالزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ في الوجود ، وذلك أمر ذاتي
له ، لا عارض ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه . فليس لا النفس
ولا البدن ، بجوهر ، لكنهما جوهرا .
وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً ، فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر
من الإضافة ، ولم تفسد الذات بفساده .
وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فالبدن علة للنفس في
الوجود ، حينئذ ، والعلل أربع :

فإما أن يكون البدن علة فاعلة للنفس ، معطية لها الوجود .
وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبيل التركيب ، كالعناصر للأبدان ، أو
بسبيل البساطة ، كالنحاس للصنم .
وإما أن تكون علة صورية .
وإما أن تكون علة كمالية .

ومحال أن تكون علة فاعلية ؛ فإن الجسم بما هو جسم ، لا يفعل شيئاً ،
وإنما يفعل بقواه ؛ ولو كان يفعل بذاته لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل .
ثم القوي الجسمانية كلها ، إما أعراض ، وإما صور مادية .
ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ، وجود ذات قائمة بنفسها
لا في مادة ، ووجود جوهر مطلق .
ومحال أيضاً ، أن تكون علة قابلية ، فقد بينا وبرهنا أن النفس ، ليست

منطبعة في البدن ، بوجه من الوجوه :
 فلا يكون إذن البدن ، متصوراً بصورة النفس ، لا بحسب البساطة ، ولا على
 سبيل التركيب : بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن ، تتركب وتمتزج ، تركيباً ما ،
 ومزاجاً ما ، فتنتطبع فيها النفس .
 ومحال أن تكون علة صورية للنفس ، أو كمالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر
 بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ، تعلق معلول بعلة ذاتية .
 نعم ؛ البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ؛ فإنه إذا حدث مادة بدن ، يصلح
 أن يكون آلة النفس ومملكة لها ، أحدثت العال المفارقة النفس الجزئية ، أو حدثت
 عنها ذلك .

لأن إحداثها بلا سبب مخصص ، لإحداث واحدة دون واحدة ؛ محال ، ومع
 ذلك يمنع وقوع الكثرة فيها بالعدد ، لما قد بيناه ؛ ولأنه لا بد لكل كائن ،
 بعد ما لم يكن ، من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله ، أو تهيؤ لنسبته إليه .
 كما تبين في العلوم الأخرى .

ولأنه لو كان يجوز أيضاً ، أن تكون النفس الجزئية ، تحدث ولم يحدث
 لها آلة ، بها تستكمل وتفعل ، لكانت معطلة الوجود ، ولا شيء معطل في
 الطبيعة ؛ ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة ، والاستعداد للآلة ، يلزم حينئذ أن
 يحدث من العلة المفارقة شيء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء يجب أن يبطل مع بطلانه
 إنما يكون ذلك ، إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه .
 وقد تحدث أمور عن أمور ، وتبطل هذه الأمور ، وتبقى تلك الأمور ؛
 إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ، شيئاً آخر
 غير الذي إنما تهيأ لإفادته وجودها مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شيء غير جسم كما بينا ، ولا قوة في جسم ؛ بل هو
 لا بمجاله جوهر آخر غير جسم ، فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ، ومن البدن
 يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط ، فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ،
 ولا البدن علة له إلا بالعرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب ، أن يكون الجسم متقدماً ، تقدم العلية بالذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء ، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم ، تعلق المتقدم في الوجود ، فلما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل أن يتعلق وجوده به ، وقد تقدمه في الزمان .

ولما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان ، لأنه في الزمان لا يفارقه . وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة ، كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر في الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم في الوجود ، إذا فرض المتأخر قد عدم ، لا أن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم المتقدم ؛ ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم ، إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ، ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر ؛ فليس فرض عدم المتأخر ، يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ؛ لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً ، بعد أن عرض للمتقدم ، أن عدم في نفسه .

وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم ، يعرض في جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون ألبنة ، البدن يفسد ، بسبب ينحصر لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه ، من تغير المزاج أو التركيب . فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن ، تعلق المتقدم بالذات ؛ ثم يفسد البدن ألبنة ، بسبب في نفسه ؛ فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقي أن لا تعلق للنفس ، في الوجود ، بالبدن ، بل تعلقه في الوجود بالمبادئ الأخر ، التي لا تستحيل ، ولا تبطل [.

وبهذا يكون ابن سينا ، قد فرغ من إثبات الأمر الأول ، وهو أنه لا ترابط بين النفس والبدن ، بحيث يلزم من فساد البدن فسادها ..

وأما الأمر الثاني ، وهو إثبات عدم فناؤها مطلقاً ، أعني خلودها الدائم ، فقد عرض له بقوله (١) :

[وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً ، فأقول :

إن سبباً آخر لا يعدم النفس ألبتة ؛ وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى .
ومحال أن يكون من جهة واحدة ، في شيء واحد ، قوة أن يفسد ، وفعل أن يبقى ؛ بل تهيؤ للفساد ، ليس لعله أن يبقى ؛ فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة . مغاير لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلى الفساد ، وإضافة هذا إلى البقاء ؛ فإذا لأمرين مختلفين في الشيء ، يوجد هذان المعنيان .

فنقول : إن الأشياء المركبة ، والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى ، وقوة أن يفسد .
وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران . وأقول بوجه آخر مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحدي الذات ، هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة — أيضاً — أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضروري ، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً ، والإمكان هو طبيعة القوة .

فإذاً يكون له في جوهره قوة أن يبقى . وفعل أين يبقى — لا محالة — ، وليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين .
فيكون إذن فعل أن يبقى منه ، أمراً يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى منه . فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذي يعرض لذاته ، أن يبقى بالفعل . لا أنه حقيقة ذاته .

فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء ، إذا وجد له ، كان به ذاته موجوداً بالفعل ، وهو الصورة في كل شيء ، وعن شيء حصل له هذا الفعل ، وفي طباعه وقوته ، وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة . لم تنقسم إلى مادة وصورة فلم تقبل الفساد . وإن كانت مركبة ، فلترك المركب ، ولتنظر في الجوهر الذي هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها ونقول :

إن تلك المادة . إما أن تنقسم هكذا دائماً ، ويثبت الكلام دائماً ، وهذا محال .

ولما أن لا يبطل الشيء الذى هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا فى هذا الشيء الذى هو السنخ والأصل ، لا فى شيء مجتمع منه ، ومن شيء آخر . فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو غير مجتمع فيه ، فعل أن يبقى وقوة أن يعدم ، بالقياس إلى ذاته .

فإن كانت فيه قوة أن يعدم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى . وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعدم . فبين إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .

وأما الكائنات التى تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع ، وقوة أن تفسد ، وأن تبقى ، ليس فى المعنى الذى به المركب واحد ، بل فى المادة التى هى بالقوة قابلة كلا الضدين ، فليس إذن فى الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة ، فلما أن تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم . ولما أن تكون باقية بقوة ، بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة أن تفسد ، شيء آخر فيها يحدث . والبسائط التى فى المادة ، فإن قوة فسادها هو للمادة ، لا فى جوهرها .

والبرهان الذى يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تنهاى قوى البقاء والبطلان ، إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون فى المادة قوة أن تبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هى فيه معاً .

فقد بان إذن ، أن النفس ألبتة لا تفسد ، وإلى هذا سقنا كلامنا [.
أرأيت أن الغزالي كيف وافق ابن سينا ، لا فى المعنى ، وتحديد المقصود
فحسب ، بل وفى العبارة أيضاً ، حتى لا تجد بين العبارتين فارقاً فاصلاً ؟ !
ننتقل بعد ذلك ، إلى الغزالي المتكلم ، لنرى كيف نصب من نفسه مناوئاً
للفلاسفة بما فيهم الغزالي ، قال فى التهافت (١) :

[مسألة فى إبطال قولهم : إن النفوس والإنسانية ، يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية ، لا يتصور فناؤها :

فيطالبون بالدليل عليه ولم دليلان :
 أحدهما : قولهم : إن عدمها لا يخلو :
 إما أن يكون بموت البدن .
 أو بضد يطرأ عليها .
 أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ؛ فإن البدن ليس محلاً لها : بل هو آلة تستعملها النفس ، بوساطة القوى التي في البدن ، وفساد الآلة ، لا يوجب فساد مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حالاً فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية والقوى الجسمية .

ولأن للنفس فعلاً بغير مشاركة البدن ، وفعلاً بمشاركته .
 فالفعل الذي لها بمشاركة البدن ، والتخييل ، والإحساس والشهوة والغضب ،
 فلا جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .
 وفعلاً بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ،
 ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها
 عن المعقولات .
 ومهما كان لها فعل دون البدن ، ووجود دون البدن ، لم تفتقر في قوامها
 إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا ينعدم
 في العالم ، إلا الأعراض والصور : المتعاقبة على الأشياء ؛ إذ تنعدم صورة المائية
 بضدها ، وهي صورة الهوائية ؛ والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط .
 وكل جوهر ليس في محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس في
 محل ؛ فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد .
 وباطل أن يقال : تفتى بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه
 بالقدرة : وهذا عين ما ذكره في مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه :
 والاعتراض عليه من وجوه :
 الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة

في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى (١) ، فتنبأ لنا نسلم ذلك .
 الثاني : أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث
 إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره ابن سينا والمعتزليون منهم ، وأنكروا على أفلاطون
 قوله ؛ إن النفس قديمة ، ويسرخص لنا الاشتغال بالآبدان ، بمسلك برهاني نحقق :
 وهو أن النفوس قبل الآبدان ، إن كانت واحدة . فكيف انقسمت ؟ !
 وما لا حرج له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه .

وإن زعم : أنها لم تنقسم فهو محال ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زبانية غير
 نفس عمرو . ولو كانت واحدة ، لكانت معلومات زيد ، معلومة لغيره ، فإن
 العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في سبيل إضافة .
 وإن كانت النفوس متكررة ، فماذا تكررت ؟ ! ! ولم تتكرر بالمواد ولا بالأماكن
 ولا بالآزمنة ، ولا بالصفات ، إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف
 النفوس بعد موت البدن . فلما تكررت باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها ،
 لأنها استنادات من الآبدان هيئات مختلفة ، لا تماثل نفسان فيها ، فإن هيئاتها
 تحصل من الأجزاء ، والاشتغال لا تماثل نفس ، كما أن الخلق الظاهر لا تماثل
 قط ؛ ولو تماثل ، لاشتبه علينا زيد بعمرو .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد
 مزاجها ، لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت النفس ، لا لأنها نفس قط . إذ قد
 تستعد في رحم واحد نطفتان ، لتوأمين في حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما
 نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول ، بواسطة أو بغير واسطة ولا تكون نفس هذا
 مدبرة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا .

فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك
 البدن المخصوص ؛ وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، بقبول هذه النفس أولى
 من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستعدت نطفتان لقبول التدبير معاً
 فما المخصص ؟ !

(١) يعنى المسألة الثالثة : إن النفس جوهر روحاني قائم بنفسه ، وهى المسألة الثامنة عشرة ،
 الواقعة في كتاب التهاوت عند ص ٢٤٢ ، وقد سبق أن نقلنا إنكار الغزالي لهذه المسألة أيضاً .

فإن كان ذلك المخصص ، هو الانطباع فيه ؛ فيبطل ببطلان البدن ، وإن كان ثم وجه آخر ؛ به العلاقة بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه ؛ فأى بعد في أن تكون شرطاً في بقائه ! !

فاذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها ، إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور ، كما ورد به الشرع^(١) في الميعاد .

(١) ولقد علقت على هذه العبارة ، في كتاب التهافت - إخراجنا طبع الحلبي ، لسنة ١٩٤٧ -

تقلت :

« من حق الغزالي أن يترض على الفلاسفة ، بهذا الاعتراض وأشباهه ليبين لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديهم - في نظره - من المسوغات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذي يتشبهون به .

على ما عودنا من طريقته في هذا الكتاب ، التي تنسم بأنها طريقة المشكك ، لا طريقة المثبت الممهد . وليس من حقه أن يدعى أن النفس - مع أنها جوهر مجرد عن المادة قائم بنفسه ، على ما هو المفروض - تفنى بموت البدن ، مبرراً رأيه في ذلك ، بأن البدن كما كان شرطاً لحدوثها هو أيضاً شرط لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى ، حين يعيد لها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .

نعم : ليس من حقه أن يدعى ذلك . منسوباً إلى الشرع فأين هذا من نصوص الشرع ، التي تثبت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت حياة ؟ ! !

كقوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم ، يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، أن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » . وليس في هذه الآية ، ما يدل على أن الحياة البرزخية ، خاصة بالشهداء ، بل الخاص بهم ، هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والحبور ، ولعل قصر النص عليهم ، لتطمين هذه المغريات ، القلوب التي يخالطها الفزع ، ويساورها الرعب ، من المخاطرة والتضحية بأمن شيء في الوجود .

على أنا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لكان في إثباتها ، ما يخالف رأى الغزالي ، الذهاب إلى أن الشرع قد جاء ، بأن النفس تفنى بعد موت البدن ، لاحتياج في النفس إلى البدن ، يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته إذ قد تخلف ذلك ، في حياة الشهداء الروحية ، بعد موت أبدانهم . وكقوله صلى الله عليه وسلم : « ما أنتم بأسمع منهم » جواباً لأصحابه وقد سألوه ، حين أتى السلام على أهل القبور ، أو يسمعون ؟ !

وكثير في هذا الباب ، غير هذه الآية ، وهذا الحديث ، بما هو معروف مشهور ، فلا فطيل بذكره . فأين من هذه النصوص ، ما يدعيه الغزالي منسوباً إلى الشرع ؟ ! ! على أني لم أشأ أن أتسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يعني بالوارد شرعاً ما يتمذهب به المتكلمون ، الذين يناصرهم بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل .

فرجعت إلى كتب الكلام ، فوجدت السيد الشريف ، يقول في شرحه للواقف ج ٨ ص ٢٩٧ : =

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق ، به عن غيره من الأبدان ، ولا يخلبها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي ، بالبدن المعين ، مصروفة عن غيره ، وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التي هي مشتاقة بالحبلة إلى تدبيره .

نعم قد يبقى ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، لأنه استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن ، وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتأذى بذلك الشوق ، مع فوات الآلة ، التي يصل بها الشوق إلى مقتضاه .

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد ، في أول الحدوث ، فلسبب ومناسبة بين

« وأعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد ، لا تزيد على خمسة :

١ - الأول : ثبوت المعاد الجسماني فقط . وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

ويعقب الحشى على قوله : « النافين للنفس الناطقة » بقوله : والقائلين بأن النفس جسم ، إما هذا الهيكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء الأصلية كما علم من ملههم .

٢ - والثاني : ثبوت المعاد الروحاني فقط . وهو قول الفلاسفة . الإلهيين .

٣ - والثالث : ثبوتها معاً ، وهو قول كثير من المحققين ، كالخليعي ، والغزالي ، والراغب ، وأبي زيد الدبوسي ، ومعسر من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخري الإمامية ، وكثير من الصوفية .

فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهي المكلف ، والمطيع ، والمعاصي ، والمثاب ، والمعاقب ، والبدن يجري منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلاق ، خلق لكل واحد من الأرواح ، بدنًا يتعلق به ، ويتصرف فيه ، كما كان في الدنيا .

٤ - والرابع : عدم ثبوت شيء منهما ، وهذا هو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

٥ - والخامس : التوقف في هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فإنه قال :

لم يتبين لي أن النفس ، هل هي المزاج ، فينعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها ؟ ! أو هي جوهر باق ، بعد فساد البنية ، فيمكن المعاد حيثئذ ؟ ! »

وليس في هذا النص ، ما يفيد أن جمهرة المتكلمين ، يقولون بنفس مجردة ، فضلاً عن أن بينها ، وبين البدن علاقة خاصة ، إلى آخر ما يقوله الغزالي .

نعم فيه أن الغزالي وطائفة معه ، يقولون : إن الإنسان مركب من نفس مجردة ، وجسم ، وإنه إنسان بهما معاً في الدنيا ، وإنسان بهما معاً في الآخرة ، ولعله وطائفته يستطيعون أن يجدوا لذلك مسوغاً من النصوص .

أما أن النفس المجردة ، تفنى بموت البدن ، ثم تخلق عند إحيائه بالبعث والنشور ، فهو ما لم يعرف لغيره من هذه الطائفة ، بل ولا له بمقتضى هذا النص فضلاً عن أن يكون هو ما ورد به الشرع .

البدن والنفس لا محالة . حتى يكون هذا البدن مثلاً . أصلح لهذه النفس من الأخرى ؛ لمزيد مناسبة بينهما . فيترجح اختصاصه ؛ وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات ؛ وعدم اطلاعنا على تفصيلها . لا يشكنا في أصل الحاجة إلى مخصص ، ولا يضرنا أيضاً في قولنا : إن النفس لا تنفى بقاء البدن . قلنا : مهما غابت المناسبة عنا . وهى المقتضية للاختصاص ؛ فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة . على وجه يحوج النفوس في بقائها إلى بقاء البدن حتى إذا فسد فسدت ؛ فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ؛ بأنه يقتضى التلازم أولاً ، فلعل النسبة ضرورية في وجود النفس ؛ فإن انعدمت ؛ انعدمت فلا ثقة بالدليل الذى ذكره .

والاعتراض الثالث : هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى . كما قررناه في مسألة سرمدية العالم^(١) .

والاعتراض الرابع : هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم تنحسم ، وهو مسلم . فما الدليل على أن عدم الشيء ، لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث ؛ فإن التسميم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات ، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً وخامساً . سوى ما ذكرتموه .

فحصر الطرق في هذه الثلاث . غير معلوم بالبرهان .

دليل ثان :

وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس في محل ، فيستحيل عليه العدم بل البسائط . لا تنعدم قط .

وهذا الدليل يثبت فيه أولاً : أن انعدام البدن . لا يوجب انعدام النفس ، لما سبق . فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ؛ لأن كل ما ينعدم بسبب ما . أى سبب كان ، ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكان العدم السابق على العدم ؛ كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود

(١) انظر ص ٩٦ في الهافت .

سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود ، قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ؛ وكما أن إمكان الوجود ، وصف إضافي ، لا يقوم إلا بشيء ، حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه فكذا إمكان العدم ؛ ولذلك قيل : إن كل حادث مفتقر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث ، وقوته ، كما سبق في مسألة قدم العالم . فالمادة التي فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارئ ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول ، عند طريانه ، وهو غيره .

فكذلك قابل العدم ، ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم ، حتى يعدم منه شيء ، كما وجد فيه شيء ؛ ويكون ما عدم ، غير ما بقي ، ويكون ما بقي ، هو الذي فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ؛ كما أن ما بقي عند طريان الوجود ، يكون غير ما طرأ ، وقد كان ما فيه ، قوة قبول الطارئ .

فيلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم ، مركباً من شيء انعدم ، ومن قابل للعدم ، بقي مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم ، ويكون حامل قوة العدم ، كالمادة ؛ والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهي صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ؛ فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فنحن ننقل البيان إلى المادة ، التي هي السنخ والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهي إلى أصل ، فنحيل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمى نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فلإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فلإنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا ، أن كل موجود أحدى الذات ، يستحيل عليه العدم . ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهي أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود .

بيانه : أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أي فيه قوة الإبصار ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فلتأخر شرط آخر ؛ فتكون قوة الإبصار للسواد مثلاً ، موجودة للعين ، قبل إبصار السواد بالفعل ؛ فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار

ذلك السواد ، موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود ، الحاصل بالفعل ، أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط . لكان إمكان عدمه . قبل عدمه ، حاصلًا لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً . حاصلًا لذلك الشيء . فإن ما أمكن عدمه فليس واجب الوجود فهو ممكن الوجود . ولا نغني بقوة الوجود ، إلا إمكان وجوده ، فيؤدي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل . ويكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود .

وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين ، التي هي غير الإبصار . ولا تكون في نفس الإبصار ؛ إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة . وفي إثبات قوة عدم البسيط قبل عدمه . إثبات لقوة الوجود ، في حال الوجود وهو محال .

وهذا نفسه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم : إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها . في مسألتى أزلية^(١) العالم وأبديته^(٢) .

ومنشأ التابيس وضعهم الإمكان ، وضعاً مستدعياً محلاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه^(٣) بما فيه فلا نعيده فإن المسألة هي المسألة ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه ، جوهر مادة ، أو جوهر نفس [.

ننتقل بعد ذلك مع الغزالي إلى بحوثه الأخلاقية . حيث هي مقدمة ضرورية لمبحثي السعادة والشقاوة . اللذين هما بدورهما يصلحان أساساً يفهم في ضوءه وعلى هدايته . البعث ، ذلك المشكل ، الذي تباينت فيه الأفكار ، وتضاربت الآراء ، وتعارضت الأدلة ، والذي كان مثار تضليل وتكفير .

(١) انظر التهافت ص ٤٩ .

(٢) انظر التهافت ص ٨٩ .

(٣) انظر التهافت ص ٨٣ .

ولقد مرّ بنا حديث العقل العملى عند الغزالي . وأن له مملكة خاصة به ،
هى الشهوة والغضب . وأنه تارة يكون فاعلاً . فى هذه المملكة ، وتارة يكون منفعلاً .
ومرّ بنا كذلك أنه إذا كان فاعلاً نشأ عن ذلك الفضائل ، وأنه إذا كان منفعلاً ،
نشأت الرذائل .

ونزيد الآن هذه المسألة وضوحاً ، فنقول : ليس دائماً — عند الغزالي — كلما
كان العقل العملى فاعلاً ، تنشأ الفضائل ؛ إذ ربما يكون فاعلاً ، وتنشأ عن ذلك
رذائل وذلك لأن الخالق عز وجل ، خلق قوى الشهوة والغضب لحكمة ، فلو أن
العقل العملى أمعن فى قسوته وجبروته حتى أماتهما أو كاد ؛ ضاعت هذه الحكمة
كما أنه إذا استسلم لهما ، فجاوزا حدهما ، ضاعت تلك الحكمة ، فكل شيء
جاوز حده انقلب إلى ضده ، فكمال العقل العملى فى أن يقف من هاتين القوتين
موقفاً وسطاً . ولذلك قيل : الفضيلة وسط بين طرفين .

وقبل أن نخوض فى حديث الفضائل والرذائل ، نعرض عليك من كلام
الغزالي نفسه ما يدل على أن الشهوة والغضب قد خلقا لحكمة ، وأن فى محاولة
إخمادها وإماتتهما إضاعة لتلك الحكمة ، قال (١) :

[أما القوة الشهوية ، ففيها مضرة ومنفعة ؛ وهى أصعب إصلاحاً من سائر
القوى ، لأنها أقدم القوى وجوداً فى الإنسان ، وأشدها به تشبهاً ، وأكثرها منه
تمكناً ؛ فإنها تولد معه وتوجد فيه ، وفى الحيوان الذى هو جنسه ، بل فى النبات
الذى هو كجنس جنسه ، ثم توجد فيه قوة الحمية ، ثم آخرّاً توجد فيه قوة الفكر
والنطق والتمييز .

ولا يصير الإنسان خارجاً من جملة البهائم ، وأسر الهوى ، إلا بإماتة
الشهوات ، أو بقهرها وقمعها ، إن لم يمكنه إماتته (٢) إياها ؛ فهى التى تضره

(١) ص ٨٤ معارج القدس .

(٢) لعل فى هذه العبارة مبالغة ، سبق إليها قلعه ، دون قصد منه ، بدليل باقى النص فانظروه .

ثم هو فى الإحياء ص ١٠٢ ج ٨ ندد بقرم حاولوا إماتتها ؛ قال :

[هذا غلط وقع لطائفة ، ظنوا أن المقصود من المجاهدة ، قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها ،
وهيات ! ! ، فإن الشهوة خلقت لفائدة ، وهى ضرورية فى الجبلية ، فلو انقطعت شهوة الطعام هلك
الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع ، لانقطع النسل . . .

وليس المطلوب إماتة ذلك بالكلية ، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال ، الذى هو وسط بين الإفراط =

وتغره ، وتعوقه وتصرفه عن طريق الآخرة وتثبطه .
ومتى قمعها أو أماتها ، صار الإنسان حرّاً نقيّاً ، بل إلهيّاً ربانيّاً؛ فتقل حاجاته ، ويصير غنيا عما في يدي غيره ، وسخيّاً بما في يده ، ومحسناً في معاملاته .
وأما منفعتها ، فهي أن هذه الشهوة مهما أدبت ، فهي المبلغة للسعادة ، وجوار رب العزة ، حتى لو تصورت مرتفعة ؛ لما أمكن الوصول إلى الآخرة وذلك أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة .

ولا سبيل إلى العبادة ، إلا بالحياة الدنيوية . ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن . ولا سبيل لحفظه إلا بإعادة ما يتحلل منه . ولا سبيل إلى إعادة ما يتحلل منه ، إلا بتناول الأغذية . ولا يمكن تناول الأغذية ، إلا بالشهوة . وأيضاً فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، وقوام عمارة الأرض ، وتزجية المعاش ، بهذه الشهوة . فلو تصورت مرتفعة ، لاختل نظام الدين والدنيا ، وارتفعت المعاملات من بين الناس ، وارتفعت الشريعة والسياسة^(١) .

فإذن هذه القوة الشهوية ، مثل عدو يخشى مضرته من وجهه ، ويرجى منفعتها من وجهه ، ومع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به .
فحق العاقل أن يأخذ نفعه ، ولا يركن إليه ؛ ولا يعتمد عليه إلا بقدر ما ينتفع به . . .

أما القوة الغضبية ، فإنها شعلة نار ، اقتبست من نار الله الموقدة ، التي تطلع إلا أنها لا تطلع إلا على الأفتدة ، وإنها المستكنة في ضمن القواد ، استكنان النار تحت الرماد ؛ ويستخرجها الكبر الدفين من قلب كل جبار عنيد ، كما تستخرج النار من الحديد .

وقد انكشف لأولى الأبصار ، بنور اليقين ، أن الإنسان ينزع منه عرق

= والتفريط] .

ولا غرابة في أن نستأنس في هذه المسألة ، برأى الغزالي في كتاب الإحياء ، فإن هذه المسألة - عنده - من علوم المعاملة ، التي لا يضمن بها ، والتي لا يختلف الحديث عنها باختلاف الظروف والمناسبات ؛ إذ ذلك هو شأن علوم المكاشفة ، وليس ما نحن فيه منها .

(١) وإذا كانت هذه المثابة من الأهمية ، فكيف جاز له في صدر النص أن يدعو إلى قمعها وإماتها !!!

إلى الشيطان الرجيم اللعين .

فمن استنزته نار الغضب ، فتد قويت فيه قرابة الشيطان . حيث قال :
« خلقتني من نار ، وخلقته من طين » ؛ فإن شأن الطين السكون والرقاد وقبول
الآثار ، وشأن النار التلظى والأشتعال ، والحركة والاضطراب . والصعود وعدم
قبول الآثار .

ومن نتائج الغضب ، الحقد والحسد ، وكثير من أخلاق السوء ، ومقتضياتها
ومنشؤها مضرة . إذا صلحت صلح بها سائر الجسد .

وفي هذه القوة إفراط واستيلاء . يجذب إلى المهالك والمعاطب ، وفيها تفريط
وخمود ، يقصر عن المحامد : من الصبر ، والحلم ، والحمية ، والشجاعة .
ومن الاعتدال ، يحصل أكثر محامد الأخلاق ، من : الكرم والنجدة ،
وكبر النفس والاحتمال ، والحلم والثبات ، والشهامة والوقار^(١) .

[الفضائل^(٢)] :

« الفضائل وإن كانت كثيرة ، فيجمعها أربع . تشمل شعبها وأنواعها ، وهي :

الحكمة .
والشجاعة .
والعفة .
والعدالة .

(١) وقال في الإحياء ص ١٠٣ ج ٨ :

[والمطلوب في صفة الغضب ، حسن الحمية ، وذلك بأن يخلو عن التهور ، وعن الجبن جميعاً .
وبالحيلة أن يكون في نفسه قوياً ، ومع قوته متقاداً للعقل ؛ ولذلك قال الله تعالى : « أشداء على الكفار
رحماء بينهم » وصفهم بالشدة ، وإنما تصدر الشدة عن الغضب ، ولو بطل الغضب لبطل الجهاد ،
وكيف يقصد قلع الشهوة والغضب بالكلية ، ! ! ، والأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك ، إذ قال
صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا بشر ، أغضب كما يغضب البشر » ، وكان إذا تكلم بين يديه بما يكرهه ،
يفضب حتى تحمر وجنتاه ، ولكن لا يقول إلا حقاً ، فكان عليه السلام لا يخرج غضبه عن الحق ،
وقال تعالى : « والكاذبين العيظ ، والعافين عن الناس » ولم يقل : والفاقرين العيظ] .

(٢) ص ٨٨ معارج القدس .

فالحكمة : فضيلة القوة العقلية .

والشجاعة : فضيلة القوة الغضبية .

والعفة : فضيلة القوة الشهوية .

والعدالة : عبارة عن وقوع هذه القوى ، على الترتيب الواجب فيها ، فبها تم جميع الأمور ؛ ولذلك قيل : بالعدل قامت السموات والأرض .
فلنشرح هذه الأمهات ، وما يتولد منها ، وينطوي من الأنواع تحتها :

الحكمة :

أما الحكمة فنعني بها ما عظمها الله تعالى في قوله : « ومن يؤت الحكمة ، فقد أوتي خيراً كثيراً » ، وما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث قال : « الحكمة ضالة المؤمن » . وهي منسوبة إلى القوة العقلية .

وقد عرفت فيما سبق أن للنفس قوتين :

إحداهما تلى جهة فوق ، وهي التي بها تتلقى حقائق العلوم الكلية : الضرورية والنظرية ، من المألأ الأعلى ، وهي العلوم اليقينية الصادقة أزلاً وأبداً لا تختلف باختلاف الأعصار والأهم كالعلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ، وكتبه .
ورسله ، وأصناف خلقه ، وتدبيره للملكه وملكوته ، وأحوال الإبداء والإعادة : خلقاً وأمرأ ، وأحوال المعاد . من السعادة والشقاوة .

وعلى الجملة جميع حقائق العلوم .

والقوة الثانية : هي التي تلى جهة تحت ، أعنى جهة البدن ، وتدبيره ، وسياسته ، وبها تدرك النفس الخيرات في الأعمال ، وتسمى العقل العملي ، وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل منزله ، وأهل بلده .

واسم الحكمة لما من وجه كالحجاز ، لأن معلوماتها كالزئبق ؛ تتقلب ولا تثبت ، وتختلف باختلاف الأحوال والأشخاص .

ومن معلوماتها أن بذل المال فضيلة ؛ وقد يصير رذيلة في بعض الأوقات وفي حق بعض الأشخاص ؛ فلذلك كان اسم الحكمة بالأول أحق ، وإن كان بالثاني أشهر ، وهذا الثاني كالكمال والتممة للأول .

وهذه هي الحكمة الخلقية ، والأولى هي الحكمة العلمية النظرية .
ونعني بالحكمة الخلقية ، حالة وفضيلة للنفس العاقلة ، بها تسوس القوة
الغضبية والشهوية ، وتقدر حركاتهما على الحد الواجب ، في الانقباض والانبساط
وهي العلم بصواب الأفعال .

وتدبير أحوال هذا العالم ، مستمد من العقل النظري ، فالعقل النظري يستمد
من الملائكة الكليات ، والعقل العملي يستمد من العقل النظري ، الجزئيات ،
ويسوس البدن بواجب الشرع .

وهذا على مثال العقل والنفس وأجرام السماء ؛ فإن العقل يدرك الكليات وليس
فيه ما بالقوة ، وتدرك النفس منه الكليات ، وبواسطة الكليات ، تدرك الجزئيات ،
فيحرك السموات ، فيتحرك من تحريكها العناصر ، فيتولد منها المركبات .

وكذلك عقلنا ، يستمد من الملائكة الكليات ، ويفيض الكليات على العقل
العملي ، والعقل العملي ، بواسطة البدن وقوة التخيل ، يدرك جزئيات عالم البدن ،
فيحركها بواجب الشرع ، فيتولد منها الأخلاق الحميلة .

وهذه الفضيلة الخلقية ، يكتنفها رذيلتان : الحب ، والبلى .

أما الحب : فهو طرف إفراطها وزيادتها ، وهو حالة يكون الإنسان بها
ذا مكر وحيلة ، بإطلاق الغضبية والشهوية ، لتتحركا إلى المطلوب ، حركة زائدة
على قدر الواجب .

وأما البلى ، فهو طرف تفريطها ونقصانها عن الاعتدال ، هو حالة للنفس
تقصر بالغضبية والشهوية ، عن القدر الواجب .

ومنشؤه بطل الفهم ، وقلة الإحاطة بصواب الأفعال . . .

الشجاعة :

أما الشجاعة فهي فضيلة القوة الغضبية ، بكونها قوية الحمية ، ومع قوة
الحمية منقادة للعقل ، المتأدب بالشرع ، في إقدامها وإحجامها .

وهي وسط بين رذيلتين مطيفتين بها ، وهما التهور والحبس .

فالتهور : لطرف الزيادة على الاعتدال ، وهي الحالة التي بها يقدم الإنسان

على الأمور المخطرة ، التي يجب في العقل الإحجام عنها .
 وأما الجبن فطرف النقصان ، وهو الحالة التي بها تنقبض حركة القوة الغضبية ،
 عن التمدد الواجب ، فتصرف عن الإقدام ، حيث يجب الإقدام .
 ومهما حصلت هذه الأخلاق ، صدرت عنها هذه الأفعال ، أي يداس من
 خناق الجبن الإحجام لا في محله ، ومن التهور الإقدام لا في محله ، وهما خلقان
 مذمومان .

ومن الشجاعة يصدر الإقدام والإحجام ، حيث يجب ، وكما يجب ، وهو
 الخلق الحسن الم محمود ، وإياه أراد بقوله تعالى : « أشداء على الكفار ، رحماء
 بينهم » فلا الشدة في كل مقام محدودة ولا الرحمة ، بل الم محمود ما يوافق معيار
 العقل والشرع .

ففي حصل له ذلك ، فلينظر ، فإن كان طبعه مائلاً إلى النقصان ، الذي
 هو الجبن ، فليتعاط أفعال الشجاعة تكلفاً ومواظبة عليها ، حتى يصير له بالاعتقاد
 طبعاً وخلقاً ، فيفيض منه أفعال الشجاعة بعد ذلك طبعاً .

وإن كان مائلاً إلى طرف الزيادة وهو التهور ، فليشعر نفسه بعواقب الأمور ،
 وبعظم أخطارها ، وليتكلف الإحجام ، إلى أن يعود إلى الاعتدال ، أو ما يقرب
 منه ؛ فإن الوقوف على حقيقة حد الاعتدال شديد .

ولو تصور ذلك ، لارتحلت النفس عن البدن ، وليس معها ، علاقة منه
 فكانت لا تتعذب أصلاً بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتكدر ، عليها
 ابتهاجاً ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله ، ولكن لما عسر ذلك قيل :
 « وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتماً مقضياً » .

وقال عليه السلام : « شيبني هود وأخواتها » وأراد به قوله تعالى : « فاستقم
 كما أمرت » فإن الامتداد على الصراط المستقيم ، في طلب الوسط بين هذه
 الأطراف ، شديد ، وهو أدق من الشعرة ، وأحد من السيف ، كما وصف من
 حال الصراط في الدار الآخرة .

ومن استقام على الصراط في الدنيا ، استقام عليه في الآخرة ، بل يكون

فى الآخرة مستقيماً ؛ إذ يموت المرء على ما عاش عليه ؛ ويحشر على ما مات عليه ، ولذلك يجب فى كل ركعة من الصلاة ، سورة الفاتحة المشتملة على قوله تعالى : « إهدنا الصراط المستقيم » ؛ فإنه أعز الأمور وأعصاها على الطالب ؛ ولو كلف ذلك فى خلق واحد ، لطال العناء فيه . فكيف وقد كلفنا ذلك فى جميع الأخلاق مع خروجها عن الحصر (١) كما سيأتى .

ولا مخلص من هذه المخطرات ، إلا بتوفيق الله ورحمته ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « الناس كلهم هلكى إلا العالمون . والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم » . فنسأل الله العظيم ، أن يمدنا بتوفيقه . لتتجاوز الأخطار فى هذه الدار ، ولا ننخدع بدواعى الاغترار ، فهذا . . . هذا

العفة :

أما العفة فهى فضيلة القوة الشهوية ، وهى انقيادها على يسر وسهولة ؛ للقوة العقلية حتى يكون انقباضها وانبساطها ، بحسب إشارتها .

(١) وينبغى أن يلاحظ هنا ، أن هذه الخطة التى يرسمها الغزالي ، لتربية فضيلة الشجاعة ، بالحمل على النفس لتتقص منها ، إن كانت زائدة وتستزيد منها إن كانت ضعيفة ، وليست خاصة بهذه الفضيلة وحدها ، ولكنها الخطة التى يراها الغزالي ، طريقاً حتمية ، لتربية جميع الفضائل ، وإنما أتخذ فقط من فضيلة الشجاعة ، مثالا لتطبيق هذه الطريقة .

ومنه يفهم أيضاً ، رأى الغزالي فى الخلق ، وأنه قابل للتغير ، خاضع للمؤثرات ، ولا أريد أيضاً أن أترك هذا النص ، دون أن أذنب الغزالي إلى ما تحمله عبارة « ولو تصور ذلك لارتحلّت النفس عن البدن ، وليس معها علاقة منه ؛ فكانت لا تتعذب أصابها ، بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتذكر عليها ابتهاجها ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله » .

من معنى ، ربما رجوع إلى رأى من يرى ، أن البعث روحى صرف ، وأن العذاب إنما يكون بتذكر الملائكة التى كانت تجنّبها بواسطة البدن ، حيث يكون البدن قد فارق ، ولا سبيل إلى اكتسابها بدونه ، ثم هى مع ذلك حاجة من حاجات النفس ، بل كل حاجاتها .

وأن النعيم إنما يكون ، باستغناء النفس عن البدن وعما يمكن أن يكون واسطة فيه ، حيث تكون النفس ، قد قطعت صلاتها به ، وهى فى عالم الدنيا أو كادت ، فلا تأس على فراقه ولا تشعر بخسارة شيء عند فواته .

وعلى أية حال ، فلنا مع هذا البحث وقفة ، فى مقام خاص .

ويكتنفها رذيلتان :

الشره .

وخود الشهوة .

والشره هو إفراط الشهوة ، إلى المبالغة في اللذات ، التي تستقبحها القوة العقلية ، وتنتهى عنها .

والحمود هو قصور الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضى العقل تحصيله .

وهما مذمومان ،- كما أن العفة التي هي الوسط ، محمودة .

وعلى الإنسان أن يراقب شهوته ، فالغالب عليها الإفراط ، لا سيما إلى الفرج والبطن ، وإلى المال والرياسة وحب الثناء .

والإفراط في ذلك نقصان ، وإنما الكمال في الاعتدال .

ومعيار الاعتدال العقل والشرع ، وذلك بأن يعلم الغاية المطلوبة من خلق الشهوة والغضب مثلاً .

بأن يعلم أن شهوة الطعام إنما خلقت ، لتبعث على تناول الغذاء ، الذى يسد بدل ما يتحلل من أجزاء بدنه بالحرارة الغريزية ، حتى يبقى البدن حيّاً ، والحواس سليمة ، "فيتوصل بالبدن إلى نيل العلوم ودرك حقائق الأمور ، ويتشبه بالطبيعة العالية بالإضافة إليه ، وهي الملائكة" (١) ، وبها كمالها وسعادتها .

ومن عرف هذا ، كان قصده من الطعام ، التقوى على العبادة ، دون التلذذ به ، فيقتصر ويقتصد به لا محالة ، ولا يشتد إليه شرهه .

ويعلم أن شهوة الجماع خلقت فيه ، لتكون باعثة له على الجماع ، الذى هو سبب بقاء النوع الإنسانى ، فيطلب النكاح للولد ، والتحصن ، لا للعب والتمتع ، وإن تمنع ولعب ، كان باعثة عليه ، التآلف والاستمالة ، الباعثة على حسن الصحبة وإدامة النكاح . ويقتصر من الأنكحة على القدر الذى لا يعجز عن القيام بحقوقه ، ومن عرف ذلك سهل عليه الاقتصار ، وعند ذلك لا يقيس نفسه بصاحب الشرع ، صلى الله عليه وسلم ، إذ كان لا يشغله كثرة الأنكحة عن ذكر الله تعالى ، وكان

١ () فيه دليل على تفصيل الملائكة على الإنسان في نظر الغزالي .

لا يلزمه طلب الدنيا لأجل الزواج ، ومن ظن أن ما لا يضر صاحب الشرع لا يضره ، كان كمن يظن أن ما لا يغير البحر الخضم من النجاسات : لا يغير كوزاً مغترفاً من البحر .

وكم أحق يتكاسى ، فيقايى نفسه به ، مقايسة الملائكة بالحدادين . فهلك من حيث لا يدري ، نعوذ بالله من عمى البصيرة .

العدالة :

وأما العدالة فهي حالة للقوى الثلاث : في انتظامها على التناسب ، تحت الترتيب الواجب في الاستعلاء مع الانقياد .

فليس هو جزءاً من الفضائل ، بل هو عبارة عن جملة الفضائل : فإنه مهما كان بين الملك وجنوده ورعيته ، ترتيب محمود بكون الملك بصيراً قاهراً ، وكون الجنود ذوى قوة وطاعة ؛ وكون الرعية ضعفاء سلسى القياد ؛ قيل : إن العدل قائم في البلد ، ولن ينتظم العدل ، بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم . كذلك العدل في مملكة البدن ، بين هذه الصفات .

والعدل في أخلاق النفس ، يتبعه لا محالة العدل في المعاملة والسياسة ويكون كالمتفرع منه .

ومعنى العدل ، الترتيب المستحسن .

إما في الأخلاق .

وإما في حقوق المعاملات .

وإما في أجزاء ما به قوام البلد .

والعدل في المعاملة ، وسط ، بين رذيلتي الغبن والتغابن ، وهو أن يأخذ ما له أخذه ، ويعطى ما عليه إعطاؤه .

والغبن أن يأخذ ما ليس له .

والتغابن أن يعطى في المعاملة ، ما ليس عليه حمد ولا أجر .

والعدل في السياسة ، أن يرتب أجزاء المدينة الترتيب المشاكل ، لترتيب أجزاء النفس ؛ حتى تكون المدينة في ائتلافها ، وتناسب أجزائها وتعاون أركانها

على الغرض المطلوب من الاجتماع ؛ كالشخص الواحد . فيوضع كل شيء موضعه وينقسم سكانه إلى مخدوم لا يخدم ، وإلى خادم ليس بمخدوم ، وإلى طبقة يخدمون من وجه . ويخدمون من وجه .

كما يكون في قوى النفس . فإن بعضها مخدوم لا يخدم . كالعقل المستفاد وبعضها خادم لا يخدم . كالقوة الدافعة للعضلات . وبعضها خادم من وجه . ومخدوم من وجه كالمشاعر الباطنة .

ولا يكتنف العدل رذيلتان . بل رذيلة الجور المقابل له ؛ إذ ليس بين الترتيب وعدم الترتيب وسط .

وبمثل هذا الترتيب والعدل ، قامت السموات والأرض ، حتى صار العالم كالشخص الواحد ، متعاون القوى والأجزاء ، مترتب التقدّم والتأخر بتقديم المقدم الحق ، وتأخير المؤخر الحق ، جلّت عظمتة وعظمت قدرته . . .

فالعادلة جامعة لجميع الفضائل ، والجور المقابل لها ، جامع لجميع الرذائل . والله ولي التوفيق ، إلى الصراط المستقيم ، الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط ، والتفريط ؛ حتى إذا حصل ذلك كله ، كمل كما لا يقرب به من الله تعالى تقرباً بالرتبة ، بحسب قرب الملائكة المقربين من الله ، فله البهاء الأعظم والكمال الأتم .

وكل موجود فشتاق إلى الكمال الممكن له ، وهو غايته المطلوبة ، فإن ناله التحق بأفق العالم ، الذي هو فوقه ، وإن حرم عنه اطرح إلى الخسيف الذي تحته . فالإنسان بين أن ينال الكمال ، فيلتحق في القرب من الله ، بأفق^(١) الملائكة وذلك سعادته ، أو يقبل على ما هو مشترك بينه وبين البهائم ، من رذائل الشهوة والغضب ، فينحط إلى درجة البهائم ، ويهلك هلاكاً مؤبداً ، وهو شقاوته . أعاذنا الله منها بفضله [.

السعادة :

سبق أن بين لنا الغزالي . كيف يكون العمل الفاضل ، سبباً من أسباب

(١) فيه أيضاً دليل على تفضيل الملائكة على الإنسان ،

زكاة النفس . حظاؤها النسيب . رتبته . يأسون بفساد النفس وطهارة القلب . بيان
من أسباب إفادة المعرفة . على النفس التي زالت . والقلوب التي طهرت .
فلذا بين لنا الآن . أن السعادة الحقيقية إنما هي في المعرفة . طير لنا التراب
الذي بين بين النضرة والسعادة . ربما هوذا يحدثنا عن السعادة .
[(١) بيان السعادة والتجارة بين المذابة :

اعلم أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين . شرحوا أحوال الآخرة
أتم شرح وبيان . وإنما بهتوا لريق الناس إليها ، ترغيباً وترهيباً ، وتشويقاً وتثنيماً :
مبشرين ومنذرين . لئلا يكذب الناس على الله بحجة بعد الرسل ، لا سيما ما في
الشرعة الأخيرة ، من تقرير أحوال المباد . بالروحاني والجسماني . والآجل
والآجل ، وضرب الأمثال فيها ، وإقامة البراهين عليها .

ولما يتعرف حال ما بعد الموت من الأنبياء عليهم السلام ؛ لأنهم الذين
اطلعوا على أحواله وحياً . وإنجباراً والعقل المجرد كيف يهتدى إلى مقادير العلوم
والأخلاق حتى يرتب على كل علم وعمل جزاء في الآخرة ، مقدراً عليها
مناسباً لها .

ومن المعلوم ، أن العلوم مرتبة متفاضلة . وإنما شرفها بشرف معارفها .
ومقادير الشرف فيها مرتبة على مقادير شرف المعلومات ، ومقادير السعادة بها .
والجزء عليها مرتب على مقادير الشرف فيها ؛ وكذلك الأخلاق والأعمال
متفاوتة متفاضلة ، ومما يميز بالخير والشر ؛ والمقادير فيها عملاً وجزاء مما لا يهتدى
إليه عقل كل عاقل ، إلا أن يكون مؤيداً من عند الله عز وجل بالرحمة
والإنباء ، مطعماً على ما في ذلك العالم من أنواع الجزاء .

فلذا السعادة البدنية ، قد شرحها الشرع أتم شرح وبيان ، فلا يحتاج إلى
مزيد بسط .

أما السعادة والشقاوة التي بحسب الروح والقلب ، فقد أشار إليها ونبه عليها
في مواضع ، ونحن نشرح ذلك بقدر ما تهتدى إليه العقول القاصرة . في دار
الغربة .

فقول : يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة وخيراً يخصها ؛ وأذى وشرّاً يخصها .

مثاله : أن لذة الشهوات أن يتأدى إليها من محسوساتها ، كيفية ملائمة من الحسن .

وكذلك لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة .

وأذى كل واحدة منها ما يضاده .

ويشارك كلها نوعاً من الشركة ، في أن الشعور بموافقتها وملائمتها ، هو الخير واللذة الحاصلة بها ، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال ، الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

فهذا أصل .

وأيضاً ، فإن هذه القوى ، وإن اشتركت في هذه المعانى ، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة ، فالذى كماله أفضل وأتم ، وأدوم وأوصل إليه وأحصل له ، والذى هو في نفسه أشد إدراكاً ، كانت اللذة التى له ، أبلغ وأوفر .

وهذا أصل .

وقد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ، بحيث يعلم أنه كائن لزيد ولا يشعر باللذة ما لم يحصل له ، وما لم يشعر به لم يشق إليه ، ولم ينزع نحوه ، مثل الذين فإنه متحقق أن الجماع لذيق ، ولكن لا يشتهيه ولا يحن إليه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى كما يشتهى من يجرب شهوة من حبث يحصل بها إدراك وإن كان مؤذياً ، وكذلك حال الأكه عند الصور الجمالية ، والأصم عند الألحان المنتظمة الرخيمة ، ولهذا يجب ألا يتوهم العاقل أن كل لذة فهى — كما للحمار — في بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وأن رب العالمين ليس في سلطانه وخاصيته البهاء الذى له وقوته غير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجله عن أن نسمة لذة ، فأى نسبة يكون لذلك مع هذه الحسية ونحن نعرف ذلك يقيناً ، ولكن لا نشعر به لفقداننا تلك الحالة فيكون حالنا حال الأصم والأكمه .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الداركة وهناك مانع أو شاغل للنفس ، فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهية المريض للعسل ، وشهوته للطعوم الرديئة الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالتخائف يجد اللذة ولا يشعر بها .

وهذا أصل .

وأيضاً قد تكون القوة الداركة ممنوعة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه ، حتى إذا زال العائق رجع إلى غريزته ، فتأذت به مثل المرور ؛ فربما لا يحس بمرارة فيه إلى أن يصلح مزاجه وينقى أعضائه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له ، وكذا قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء ألبتة وهو أوفق شيء له ، وكارهاً له ويبقى عليه مدة طويلة فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه ، وكذلك قد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل حرق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحس قد أصابته آفة ، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس به حينئذ .

فإذا تقررت هذه الأصول، فنقول :

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفاضل في الكل مبتدأ من مبدأ الكل ، وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانيات المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً من جوهره .

فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى توجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أفضل وأتم منها ، بل لا نسبة لها ألبتة بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة ودواماً ، وكيف يقاس الدوام الأبدي بدوام المتغير الفاسد ؟ ! وكذلك شدة الوصول ، فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح

والتي هي راسم بالقياس إلى ما وصله بالسريان في جودس الشيء كأنه هو بلا انفصال
إذا انقلب والمقول واسع أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك في نفسه أكمل فهو أمر لا يخفى وأما أنه أشد إدراكاً فأمر
أيضاً يكشف عنه أدنى بحث فإنه أكثر عدداً للمدركات وأشد تقصيماً للمدرك ،
وتدبريداً له من الزوائد غير الداخلة في دعاءه إلا بالعرض ، والخوض في باطنه
وضائره ، بل كيف يمايز هذا الإدراك بذلك الإدراك ، أو كيف يمكننا أن
ننسب اللذة الحسية والبهيمية ، والغضبية ، إلى هذه السعادات واللذات ؟

ولكننا في عالمنا هذا وأبداننا هذه وانغمارنا في الرذائل التي ألفناها لأنفس
بتلك اللذة إذا حصل شيء من أسبابها عندنا ، كما أومأنا إليه في بعض ما قدمنا من
الآصول ، ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربة
الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما
نتخيل منها خيالا طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح
المطلوبات اليقينية .

والتذاذنا بذلك شبيه بالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة بروائحها من بعيد .
وأما إذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس تنهت وهي في البدن لكما لها
الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه إذا عقلت بالفعل أنه موجود
إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا أنساه ذاته ومعشوقه كما ينسى المرض الحاجة إلى
بدل ما يتحلل ، وكما ينسى المرور الالتذاذ بالحلو واشتهاه ، وتميل بالشهوة منه
إلى المكروهات في الحقيقة ، عرض لها حينئذ من الألم لفقدانه كفاً ما يعرض من
اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة
التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال ، وتبديلها أو تبديل الزمهرير ، المزاج فيكون
مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف والذي قد عمل فيه نار وزمهرير ،
فنعت المادة الملبسة وجوه الحس عن الشعور فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق
فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال ، فيمكنها به
إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الذي لها أن تبلغه ، كان مثله مثل الخدر الذي

أذيق المطعم الألد وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر فزال عنه الحذر فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التى للجواهر الحية المحضة ، أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه السعادة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا اللذة العقلية الشوق إلى كمالاتها ، وذلك عندما يتبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول أيضاً فى سائر القوى بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينطبع فى جوهر النفس إذا تبرهن للقوة النفسانية أن ههنا أموراً يكسبها العلم بالحدود الوسطى ، وبمبادئ معلومة بأنفسها ، وأما قبل ذلك فلا يكون ، لأن هذا الشوق يتبع رأياً وليس رأياً أولياً ، بل رأياً مكتسباً .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضرورة هذا الشوق وإذا فارق ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام وقع فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأنه إنما كانت تلك السعادة تكتسب بالبدن لا غير وقد فارق .

وهؤلاء إما مقصرون عن السعى فى كسب الكمال الأنسى أو معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة ، مضادة للآراء الحقيقية ، وحال الجاحدين أشد من حال المقصرين ، وحال المقصرين أشد من حال النفوس الساذجة الصرفة .

وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول

إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ، ويتصور العناية الشاملة للكل وكيفيةها ، ويتحقق أن الذات الحق الموجد للكل أى وجود يخصها وأى وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل وعلا ، ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلاقته إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلعه جملة .

ونقول أيضاً : إن السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ، فإليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه . ونقدم لذلك مقدمة فنقول :
إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية ، والخلق المحمود هو الوسط بين الطرفين المذمومين فكلا طرفي قصد الأمور ذميم ، وقد شرحنا ذلك أتم شرح فيما سبق ، وجملته أن لا تحكم العلاقة مع القوى البدنية قصداً ، بل يكون للعقل العملى يد الاستيلاء وللنفس الحيوانية الانقياد والمطاوعة .

فالعقل ينبغى ألا يتأثر عن القوى الحيوانية ، بل يؤثر ، والقوى الحيوانية ينبغى أن تتأثر ولا تؤثر ، فإذا كان كذلك فتكون النفس على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهره ، ولا مائل به إلى جهة البدن . ثم النفس إنما كان البدن يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذى يخصه وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم فقد الكمال إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة فيه أو منغمسة فيه ؛ لكن للعلاقة التى بينهما وهو الشوق الجبلى إلى تدبيره ، والاشتغال بآثاره وما يورده عليه من عوارضه .

فإذا فارق وفيه ملكة الاتصال وكان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فبقدر ما ينقص من ذلك يزول عنه غفلته عن حركة الشوق الذى له إلى كماله ، وبقدر ما يبقى منه يصده عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم أذاه .

ثم تلك الهيئة البدنية . مضادة لجوهره مؤذية له وإنما كان يلهيه عنه البدن وتما انغماسه فيه ؛ فإذا فارقت أحس بتلك المضادة العظيمة ، فإن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ، وتأذت أذى عظيماً ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر ذاتي ، بل لأمر عارض غريب ، والأمر العارض الغريب لا يدوم ، ولا يبقى ، ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكريرها فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة ، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها ، ولهذا لم ير أهل السنة تخليد أهل الكبائر من المؤمنين ؛ لأن أصل الاعتقاد راسخ والعوارض تزول ويعفى عنها وتغفر .

وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق ولم تحن إلى المعارف التي للعارفين فإنها إذا فارقت الأبدان ، وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية ، صارت إلى سعة رحمة الله تعالى ، ونوع من الراحة ، ولهذا قال عليه السلام : « أكثر أهل الجنة البله وعليون لذوى الألباب » .

وأما إن كانت مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصي وكدورات الشهوات وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لا محالة شوقها إلى مقتضاها ، فيتعذب عذاباً شديداً ، لفقدان البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة الذكر والفكر قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى ، وإن اعتقدت اعتقادات باطلة وآراء فاسدة . ومع ذلك تعصب لتلك الاعتقادات وجحد الحق فذلك هو حليف ألم ورفيق عذاب أليم مقيم .

فخلاصة هذا الفصل . أن النفس بعد المفارقة إن كانت قد فارقت قبل أن اكتسبت حقاً أو باطلا . فهو من أهل النجاة . لا مستريح منعم ولا معذب ؛ كحال الصبيان والمجانين . وإن كانت معتقدة اعتقادات وهمية فاسدة مضادة للحق ، وأضاف إليها أعمالاً على خلاف الشرع فهو في عذاب مقيم . وإن اعتقدت اعتقاداً حقاً لا عن براهين يقينية . وأضاف إليها أعمالاً صالحة ، فهو من أهل الجنة . وإن اعتقدت اعتقادات حقة . ولكن اشتغلت بزخارف الدنيا

ولذاتها ، وشهواتها ، فهو معذب ملتفت إلى ما خلفه غير واصل إليه لأن آلة طلب الدنيا قد بطلت .

إلا أن هذا العذاب لا يبقى بل يزول إذا أتى عليه مدة من الزمان . وإن كانت من العلوم في درجة الكمال واعتقدت الحقائق على براهين يقينية ، ولكن لم تنهج مناهج الشرع ، ولم تسلك سبيل الخيرات ولم يعمل بعملها ، فهو معذب مدة ، ولكن يزول ولا يبقى ويبلغ الآخرة درجة من السعادة بسبب العلم لأن هذه العوارض بمقتضى الشهوات وتلك تزول .

وإن حصل له العلوم اليقينية . إما على سبيل الحدس وإما على سبيل الفكر ، ونزه أخلاقه وحسنها وعمل بموجب الشرع فله الدرجة العليا في السعادة وله الوصول بلا انفصال ، وهو النظر إلى الجمال الحق ، وإجلال المحض ، والكمال الصرف كما قال الله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » .

فحق العاقل أن يسعى لطلب تلك السعادة ، ويحترز عن مضادها وعوائقها ، والله ولي التيسير والتوفيق .

فصل :

والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها فإنه يجوز أن يكون فيها ما يكون بالعقل والرأى وسائر ما يعقل مما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كلها فتنتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى تحتاج أن تفعل فعلاً تنال به كمالاً^(١) ونقول قولاً تنال به كمالاً ، وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ، فإنها تنتقش بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب نقش آخر فلا يتصرف فى شيء مما كان فى هذا العالم ، وفى تحصيلها على هيئاتها الجزئية طالبة لها من حيث كانت جزئية ؛ والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر فكيف الفائز بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق والجمال المحض والعالم الأعلى

(١) ولعل هذا هو السر فى قولهم : إن الجنة ليست دار تكليف .

الذى فى حيز السرمد وهو عالم ثبات ليس عالم التجدد الذى فى مثله يتأق، أن بانى
الذكر والمذكر . وإنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمادى الصلبة المصنوعة
والمادى التى تصير جزئية مادية كلها دماءك بالذبح . وكذلك حال نفوسنا [.
هذه هى نظرة الفزالى إلى السعادة الإنسانية . وإلى حال النفس بعد الممات .
فتقارن بينها وبين قول ابن سينا فى النجاة (١) .

[يجب أن تعلم أن المتاد منه مقبول من الشرع . ولا سبيل إلى إثباته إلا من
طريق الشريعة . وتصديق خبر النبوة . وهو الذى للبدن عنه البحث . وتغيير
البدن وشروره معاومة لا يحتاج إلى أن تعلم . وقد بسطت الشريعة الحثثة التى
أتانا بها نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم . حال السعادة والشقاوة التى بحسب
البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى . وقد صدقته النبوة . وهو السعادة
والشقاوة ، الثابتان بالمقاييس . اللتان للأنفس . وإن كانت الأوهام من تدبير
عن تصرفها الآن . لما نوضح من العمل .

والحكساء الإلهيون . رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى
إصابة السعادة البدنية . بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ؛ وإن أعطوها ؛ فلا
يستعظمونها فى جنبه هذه السعادة ، التى هى مقاربة الحق الأول ، فلنعرفه ،
حال هذه السعادة ؛ والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ منها فى الشرع .
فنقول : يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها ، وأذى وشرّاً
يخصها .

مثاله : أن لذة الشهوة وخيرها . أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة .
ولذة الغضب الظنن . ولذة الوهم الرجاء . ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة
للماضية .

وأذى كل واحد منها ما يضاده .

وتشترك كلها نوعاً من الشركة ، فى أن الشعور بمواقفها وملائمتها . هو الخير
واللذة الخاصة بها .

والموافق بكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل .
فهذا أصل .

وأيضاً ، فإن هذه القوى وإن اشتركت فى هذه المعانى ، فإن مراتبها فى الحقيقة مختلفة ؛ فالذى كماله أتم وأفضل ، والذى كماله أكثر ، والذى كماله أدوم ، والذى كماله أوصل إليه وأحصل له ، والذى هو فى نفسه أكمل فعلاً وأفضل ، والذى هو فى نفسه أشد إدراكاً ؛ فاللذة أبلغ له وأوفى لا محالة .
وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، فى كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر باللذادة ؛ ما لم يحصل . وما لم يشعر به ، لم يشق إليه ولم ينزع نحوه .

مثل العنين ؛ فإنه متحقق أن للجماع لذة ، ولكنه لا يشتهي ولا يحن نحوه الاشتاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ؛ كما يشتهي من يجرب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤذياً . وفى الجملة فإنه لا يتخيله . وكذلك حال الأكه عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة .
ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل ، أن كل لذة فهى — كما للحمار — فى بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة ، وأن رب العالمين عز وجل ، ليس له فى سلطانه ، وخاصية البهاء الذى له ﷻ ، وقوته غير المتناهية ، أمر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجله عن أن يسمى لذة ، ثم للحمار وللبهائم حالة طيبة ولذيدة ، كلا .

بل أى نسبة تكون لما للمبادئ العالية ، إلى هذه الخسيسة ؟ !
ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ، فحالنا عنده ، كحال الأصم الذى لم يسمع قط فى عمره ، ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطبيها .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم ، قد يتيسر للقوة الداركة ، وهناك مانع

أو شاغل للنفس ، فتكرهه وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ،
الطعم الحلو ، وشهوتهم الطعوم الرديئة ، الكريهة بالذات ، وربما لم تكن كراهية ،
ولكن عدم الاستلذاذ به ؛ كالحائف يجد الغلبة أو اللذة ، فلا يشعر بهما ،
ولا يستلذهما .

وأيضاً ، فإنه قد تكون القوى الداركة ، ممنوعة بضد ما هو كمالها ، ولا تحس
به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل
الممرور ؛ فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه وتشتق أعضاؤه فحينئذ
ينفر عن الحال العارضة له .

وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارهياً له ، وهو أوفق شيء
له ، ويبقى عليه مدة طويلة ، فإذا زال العائق ، عاد إلى واجبه في طبعه ، فاشتد
جوعه وشهوته للغذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه .

وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير ، إلا أن
الحس مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .

* * *

فإذا تقرررت هذه الأصول فيجب أن ننصرف : إلى الغرض الذي نؤمه ،
فنقول :

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها ، أن تصير عالماً عقلياً ، مرتسماً فيه
صهرة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير القائض في الكل : مبتدئاً من
مبدأ الكل ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية
المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان . ثم الأجسام العلوية ، ببيتاتها وقواها .

ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفى في نفسها هيئة الوجود كله ، فتقلب عالماً
معقولاً ، وازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ،
والجمال الحق ، وتحدأ به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنحرفاً في سلوكه ، وصائراً
من جوهره .

وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة ، التي للقوى الأخرى : وجد في المرتبة
التي بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أتم وأفضل منها ، بل لا نسبة لها إليه بوجه
من الوجوه ، فضيلة وتاماً وكثرة وسائر ما يتم به إلذاذ المدركات مما ذكرناه .

وأما الدوام : فكيف يتقاسم الدوام الأبدي ، بالدوام التنزير الفاسد ؟ !
 وأما شدة الوصول : فكيف يكون حال ما وصله ، بملاقاة السطوح ،
 بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال ؟ !
 إذ العقل والمعقول والعقل شيء واحد ، أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك في نفسه ، أكمل ، فأمر لا يفتنى .
 وأما أنه أشد إدراكاً ، فأمر أيضاً تعرفه ، بأدرك تذكر لا مداف بيانه ؛ فإن
 النفس النطقية ، أكثر عدد مدركات ، وأشد تقييداً لا مدرك ، وتجريداً له من
 الزوائد غير الداخلة في معناه ، إلا بالعرض . وله الشؤن في باطن المدرك وظاهره .
 بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك ؟ ! أو كيف تقاس هذه اللذة
 باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ؟ ! ولكننا في عاجلنا وبدننا وانغماسنا في الرذائل
 لا نحس بتلك اللذة ، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها ، كما أومأنا إليه في
 بعض ما قدمناه من الأصول ، ولهذا لا نطلبها ولا نزين إليها ، اللهم إلا أن يكون
 قد خلطنا ربة الشهوة والغضب وأخواتها ، من أعناقنا ، وطالعنا شيئاً من تلك
 اللذة ، فحينئذ ربما تخيلنا منها شيئاً طامعاً شديداً ، ونحسبها عند انحلال
 المشكلات ، واستيضاح المطالبات النسيئة .

ونسبة التذاذنا هذا ، إلى التذاذنا ذلك ، نسبة الالتذاذ الحسى ، بتنشق
 روائح المذوقات اللذيذة ، إلى الالتذاذ بتطعمها ، بل أبعد من ذلك بعداً غير
 محدود .

وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهملك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين
 الطرفين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس .

والأنفس العامية أيضاً كذا ؛ فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات
 والآلام الفادحة ، بسبب افتضاح أو خجل ، أو تعيير أو شوق لغلبة .
 وهذه كلها أحوال عقلية ، فبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ، ويصير لها
 على المكروهات الطبيعية .

فيعلم من ذلك ، أن الغايات العقلية ، أكرم على الأنفس ، من محقرات
 الأشياء ، فكيف في الأمور النبيلة العالية ؟ ! إلا أن الأنفس الحسيسة تحس

بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الأمور النبيلة ، لما قيل من المعاذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنهت وهى فى البدن لكمالها الذى هو معشوقها ، ولم تحصله ، وهى بالطبع نازعة إليه ، إذ عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن — كما قلنا — قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل ؛ وكما ينسى المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ، وتميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات فى الحقيقة ؛ عرض لها حيثل من الألم بفقدانه ، كفاء ما يعرض من اللذة التى أوجبنا وجودها ، ودللنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة ، التى لا يعدها تفريق النار للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزمهرير للمزاج .

ففيكون مثلنا حيثل مثل الخدر الذى أومأنا إليه فيما سلف ، أو الذى عمل فيه نار أو زمهرير ، فنعت المادة الملبسة ، وجه الحس من الشعور به ، فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق ، ف شعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية ، بلغت من النفس حداً من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الاستكمال التام الذى لها أن تبلغه ، كان مثلها مثل الخدر الذى أذيق المطعم الألد ، وعرض للحال الأشهى ، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الخدر ، فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة ، التى للجواهر الحية المحضة ، وهى أجل من كل لذة وأشرف .

فهذا هو السعادة .

وتلك هى الشقاوة .

وليس تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها ۞

وذلك عندما تبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال بكسب المجهول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل ؛ فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ،

ولا أيضاً في سائر القوى ؛ بل شعور أكثر القوى بكلماتها ، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة ، لم تكتسب البتة هذا الشوق ؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً ، وينطبع في جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوى النفسانية ، أن ههنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت .

وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأى للنفس أولياً ، بل رأياً مكتسباً ، فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى ، لزم النفس ضرورة ، هذا الشوق . فإذا فارقت ولم يحصل معها ، ما تبلغ به بعد الانفصال إلى التمام ، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدى ؛ لأن أوائل الملكة العلمية ، إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير ، وقد فات .

وهؤلاء : إما مقصرون عن السعى في كسب الكمال الإنسى . وإما معاندون جاحدون متعصبون ، لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية : والجاحدون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال . وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان ، من تصور المعقولات ، حتى تجاوز به الحد الذى في مثله ، تقع هذه الشقاوة ، وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة ؛ فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب .

وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان ، المبادئ المفارقة ، تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان ؛ ويعرف العلل الغائية ، للأمور الواقعة في الحركات الكلية ، دون الجزئية التى لا تنهاى .

ويتقرر عنده هيئة الكل ، ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول ، إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه .

ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أى وجود يخصها ؟ ! وأى وحدة تخصها ؟ ! . وأنها كيف تعرف ؟ ! حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير ، بوجه من الوجوه ؛ وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ؟ ! ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد للسعادة استعداداً .

وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه ، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً : إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ونقدم لذلك مقدمة — وكأننا قد ذكرناها فيما سلف — فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس ، أفعال ما بسهولة ، من غير تقدم روية ، وقد أمر في كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بأن يفعل أفعال التوسط ؛ بل بأن يحصل ملكة التوسط .

وملكة التوسط ، كأنها موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً .

أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان والانفعال .

وأما القوة الناطقة ، فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء .

كما أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً ، وليس بعكس هذه النسبة .

ومعلوم أن الإفراط والتفريط ، هما مقتضى القوى الحيوانية ، وإذا قويت القوة الحيوانية ، وحصل لها ملكة استعلائية ، حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية ، وأثر انفعالى ، قد رسخ في النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن . شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرية عن الهيئات الانقيادية ، وتقنية النفس الناطقة على جبلتها ، مع إفادة هيئة الاستعلاء والتزّه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها إلى جهة البدن . بل عن جهته ؛ فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً .

ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذى يغمره ويلهيه ، ويغفله عن الشوق الذى ينحصره ، وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه .

لا بأن النفس منطبعة في البدن ، ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التى كانت بينهما ، وهى الشوق الجلبى إلى تدبيره ، والاشتغال بآثاره ، وبما يورد عليه من الحقيقة في نظر النزاع

عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن .
 فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة . بسبب الاتصال به ، كان قريب الشبه من
 حاله وهو فيه ، فما ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق التي له إلى
 كماله ، وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ،
 ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعطأ أذاه .

ثم إن تلك الهيئة البدنية ، مضادة لجوهرها ، مؤذية له . وإنما كان يلهيها
 عنه أيضاً ، البدن وتما انغماسها فيه .

فإذا فارقت النفس البدن ، أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى عظيماً .
 لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب والعارض
 الغريب لا يدوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التي كانت تثبت
 تلك الهيئة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك ، غير خالدة ،
 بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها .
 وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق ، فلأنها إذا فارقت البدن وكانت
 غير مكتسبة الهيئات البدنية الردية ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع من
 الراحة.

وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، وليس عندها هيئة غير ذلك
 ولا معنى يضاده وينافيه ، فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب
 عذاباً شديداً ، بفقد البدن ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه
 لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى .

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس إن
 كانت زكية وفارقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي
 تكون لأمثالهم ، على ما يمكن أن يخاطب به العامة ، وتصور في أنفسهم من ذلك
 فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم ، لإتمام
 كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع
 هيئاتهم النفسية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام .

ولا منع في المواد السماوية . عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها .

قالوا : فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته . من الأحوال الأخروية .
وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية . فتشاهد جميع
ما قيل لها في الدنيا . من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية .

وتكون الأنفس الرديئة أيضاً . تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه
فإن الصورة الخيالية . ليست تضعف عن الحسية . بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء
كما تشاهد ذلك في المنام . فربما كان المحكوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس
على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام . بحسب قلة العوائق وتجرد
النفس . وصفاء القابل .

وليست الصورة التي ترى في المنام . والتي تحس في اليقظة — كما علمت —
إلا المرتسمة في النفس . إلا أن إحداها تبتدئ من باطن . وتنحدر إليها ، والثانية
تبتدئ من خارج . وترتفع إليها . فإذا ارتسمت في النفس ، تم هناك إدراك
المشاهدة .

ولإنما^(١) يلد ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس . لا الموجود من خارج
فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله . وإن لم يكن سبب من خارج ؛ فإن السبب
الذاتي هو هذا المرتسم . والخارج سبب بالعرض . أو سبب السبب .

فهذه هي السعادة والشقاوة الحسيستان . واللذان بالقياس إلى الأنفس الحسية .
وأما الأنفس المقدسة . فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال . وتتصل بكمالها
بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبترأ عن النظر إلى ما خلفها . وإلى المملكة
التي كانت لها ، كل التبرى .

ولو كانت بقي فيها أثر من ذلك . اعتقادى أو خلقى ؛ تأذت وتخلفت لأجله
عن درجة عليين [.

هذه هي السعادة . وتلك هي الشقاوة . في نظر كل من الغزالي . وابن سينا ؛
فهل نستطيع أن نلاثم بين ما يذكرانه في أول البحث . من أن السعادة البدنية
أمر مفروغ منه ، إذ جاء به الشرع ، وحدث به الصادق المصدوق ؟ ! وبين

(١) قارن هذا النص بما سرويه للغزالي في البحث عن كتاب « المفضون به على غير أهله » .

ما يذكرانه آخر البحث ووسطه من أن النفوس ستفارق الأبدان إلى غير رجعة وأن شقاوتها إنما تنجر إليها من جراء توثق الصلة التي كانت بينها وبين الأبدان في الحياة الدنيا . وأن سعادتها تكون بمقدار تحليلها من هذه الصلة ؟ !

ثم رأيت إلى قول ابن سينا إن العبرة إنما هي بالآثر الذي تدركه النفس بصرف النظر عما يكون من خارج . ففي التخيل غناء عما يدعى من وجودات خارجية ! ! ثم رأيت أيضاً إلى قوله : إن النفوس الإنسانية . إن كان ولا بد أن تستعين بشيء من الأجسام . على تمام عملية التخيل . ففي الأجرام السماوية — يعني دون الأجسام الإنسانية — الغناء الكافي .

وستجد لكل ذلك نظيراً ، عند الغزالي فيما يأتي من نص « المصنفون به على غير أهله » .

هذا ، وقد تعمدت أن أورد حديث السعادة بما يتصل به من هذه النصوص المطولة ، بين يدي الحديث عن البحث ؛ فإن في حديث السعادة ما يليق ضوءاً على فكرة البحث ، التي تضطرب حولها الأفهام ، وتتعارض النصوص .

رؤية الإله :

يرى الغزالي أن الإنسان السعيد ، يرى الله في الدار الآخرة ، والرؤية في نظر الغزالي اسم للإدراك الكامل الواضح ، وليس من ضرورة ذلك أن يكون بخصوص العين [لأن الرؤية ^(١) سميت رؤية لأنها غاية الكشف ، لا لأنها واقعة بالعين] .

فالإنسان السعيد في الدار الآخرة ، سوف يدرك الله بالفعل ، إدراكاً أقوى وأوضح وأتم مما كان في الدار الدنيا ، لأن البدن وعلائقه حجاب دون تمام هذا الإدراك .

[وكما ^(٢) أن سنة الله جارية بأن تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية ويكون حجاباً بين البصر والمرئى ، ولا بد من ارتفاع الحجاب للحصول

(١) ص ١٨١ معارج القدس .

(٢) ص ١٨١ .

الرؤية وما لم يرتفع كان الإدراك الحاصل مجرد التخيل .

فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن ، ومقتضى الشهوات ، وما غلب عليها من الصفات البشرية ، فإنها لا تنهى إلى المشاهدة واللقاء ، في المعلومات الخارجة عن الخيال ، بل هذه الحياة حجاب لها ، مانع عنها بالضرورة ، كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار ، ولذلك قال الله تعالى لموسى عليه السلام : « لن تراني » وقال تعالى : « لا تدركه الأبصار » أى في الدنيا .

فلذا ارتفع الحجاب بالموت ، وطهرت النفس من كدورات المعاصي ووقع الفراغ من جملة ما وعد به الشرع من العرض والحساب وغيره ، فعند ذلك يستعد لأن يتجلى فيه الحق جلالة ، فيتجلى له تجلياً ، يكون انكشاف تجليه بالإضافة إلى ما كان عليه كانكشاف تجلى المرئيات ، بالإضافة إلى ما تخيله .

وهذه المشاهدة والتجلى ، هي التي تسمى بالرؤية فإذا الرؤية حق بشرط ألا تفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان ، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علواً كبيراً .

بل أقول : كما عرفته في الدنيا معرفة حقيقية تامة ، من غير تصور ، وتخيل وتقدير شكل ، وصورة ؛ فتراه في الآخرة كذلك [.
هذا وإن كان يقول في منهاج العابدين (١) :

[الأصل الثالث :

أن تنظر إلى كل عضو من أعضائك يصلح لماذا ؟ !
فعلى حسب ذلك تصونه وتحفظه .

فالرجل للمشي في رياض الجنة وقصورها .

واليد لكأس الشراب ، وتناول الأثمار .

وكذلك في سائر الأعضاء .

فالعين إنما هي للنظر إلى رب العالمين سبحانه [.

البعث :

يرى الغزالي - ضرورة أن الروح عنده غير فانية ، ولا يجوز عقلاً أن تفنى ، وضرورة أن للكون إلهاً حكماً عادلاً - أن هذه الروح الإنسانية سوف تلقى جزاءها في عالم ثان يسمى العالم الآخرى ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

أما أن الجسم سيكون معها في ذلك العالم الآخر ، أم ستكون وحدها منقطعة الصلة به ، فهذا ما يضطرب فيه « الغزالي » في كتبه الخاصة ، على غير عادته ، فإنه بينما يصرح^(١) في موضع أن الجسم سيبعث ، إذا به حين يتعرض لشرح السعادة الروحية في الدار الآخرة ، يصورها تصويراً ربما يفيد عدم مصاحبة الجسم للروح أثناء تلك السعادة .

ذلك^(٢) أنه يرى أن سعادة النفس بإدراكها للأمور العقلية التي لا يصح أن يقال فيها إنها أفضل وأتم من السعادة الحاصلة لها ، عن الأمور الحسية ، لأنه لا نسبة بين السعادتين ألبتة حتى يصح عقد مقارنة بينهما^(٣) .

وكذلك يرى أن الشقاء الروحي الحاصل للنفس [لا يعدله تفريق النار أو تبديل الزمهرير]^(٤) .

وأيضاً يقول : إن السعادة الروحية لأهل السعادة ، والشقاوة الروحية لأهل الشقاوة دائماً في الدار الآخرة بلا انقطاع^(٥) .

ويقول : إن أسباب السعادة الروحية ، وأسباب الشقاوة الروحية قد تحصل لنا في الدار الدنيا ولكننا لا ندرك تلك السعادة ، ولا تلك الشقاوة ، للملاستنا للبدن^(٦) .

فما دام لا بد من السعادة أو الشقاوة الروحيين .

(١) ص ١٦٧ معارج القدس .

(٢) مر بنا ذلك في بحث السعادة .

(٣) ص ١٧١ معارج القدس .

(٤) ص ١٧٣ معارج .

(٥) ص ١٧٩ معارج .

(٦) ص ١٧٢ معارج .

إذ هما أهم من السعادة والشقاوة الحسيين .
وما دام حصولهما في الدار الآخرة دائماً لا انقطاع له .
وما دام المانع من تذوقهما عند حصول أسبابهما في الدنيا هو البدن .
أفلا يؤدي هذا إلى أن تكون الروح مقطوعة الصلة بالبدن دائماً في الدار الآخرة ؟
هذا ما عسى أن تفيده تلك المبادئ والأصول استنباطاً لا تصريحاً . بل إن
الغزالي ليؤكد بصرح بعدم البعث الجسماني ، وذلك حيث يقول :
[فهؤلاء ^(١)] - يشير إلى الذين عرفوا قيمة إدراك المعاني العقلية وما في هذا
الإدراك من السعادة - إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق ،
وإذا فارق - يعنى البدن - ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام - يعنى
عن البدن - وقع في هذا النوع من الشقاء الأبدي ، لأنه إنما كانت تلك السعادة
تكتسب بالبدن ، وقد فارق] .

وحيث يقول ^(٢) :

« وأما إن كانت - أى النفس - مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصي
وكدورات الشهوات ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى بضاده وينافيه ،
فيكون لا محالة شوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، لفقدان البدن
ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه] .

وحيث يقول ثالثاً ^(٣) :

[والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم ، وهي متصلة بعدد بالبدن ولا تحفظ
ما يجري فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر ، فكيف الفائز بالتجرد المحض مع
الاتصال بالحق ، والجسم المحض ، والعالم الأعلى الذي في حيز السرمد وهو عالم
ثبات ليس عالم تجدد ، وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان] .

(١) ص ١٧٤ معارج .

(٢) ص ١٧٧ معارج .

(٣) ص ١٧٩ معارج .

وحيث يقول رابعاً (١) :

[وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدّاً من الكمال فيمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذى لها أن تبلغه ، وكان مثله مثل الخدر الذى أذيق المطعم الألد ، وعرض للحالة الأشهى ، وكان لا يشعر فزال عنه الخدر فيطالع اللذة العظيمة دفعة .

وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التى للجواهر الحية المحضّة ، أجل من كل لذة وأشرف] .
وفى موضع آخر من الكتاب (٢) يحاول « الغزالي » الإجابة عن سؤال افترضه هو افترضاً ، وتوجه به إلى نفسه .

يقول هذا السؤال [إن النفس تطلع على المعقولات بواسطة الملك ولكن مساعدة الملك لها ، تقف عند حد تجريد الصور ، المخزونة فى الخيال ، وتعريتها عن شوائب المادة ، حتى تصبح كلية معقولة ، وبالموت يذهب الجسم فيذهب معه الخيال ، فكيف يدعى ، أن النفس بعد الموت تتصل بالملك اتصالاً أوثق ، وتحصل بواسطته على معلومات أكثر ، مع أن طريق المساعدة قد انسدت بذهاب قوة الخيال التى ذهبت بذهاب الجسم] .

فيقرر « الغزالي » السؤال بما اشتمل عليه من انقطاع صلة النفس بالبدن ، ويقول فى الإجابة :

[لا حاجة إلى النفس بالخيال فى العالم الآخر ، بل إن الخيال يكون معوقاً لها ، عن الاتصال بالملك ، فى العالم الآخر ، وكثيراً ما يصير المعين عائقاً إذا استغنى عنه . . .] .

وأيضاً فى موضع غيره (٣) ، يتوجه بسؤال يقول فيه : [فإن قال قائل : قد ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال بالبدن فما الدليل عليه ؟]
فيسلم الدعوى ويمضى فى إقامة الدليل .

(١) ص ١٧٣ معارج .

(٢) ص ٦٦ معارج القدس .

(٣) ص ١٧٠ معارج القدس .

فإذا كانت النفس — في رأى الغزالي —^(١) ستكون عالماً عقلياً منتقشاً بجميع حقائق الكون ، فذلك يقتضى أن تكون بعيدة عن المادة غير مشغلة بالبدن .
ويقول^(٢) :

[والعقل ليس قصوره عن تصور الأشياء التى هى فى غاية المعقولة ، والتجريد عن المادة ، لأمر فى ذات تلك الأشياء . لا لأمر فى غريزة العقل ، بل لأجل أن العقل مشغول بالبدن ، ويحتاج فى كثير من الأمور إلى البدن ، فيبعده البدن عن أفضل كمالاته فإذا زال عنه هذا الغمور ، كان تعقل النفس للمجردات ، أفضل التعقلات ، وأوضحها وألذها] .

والغزالي يقرر الفرق بين النفس والعقل فيقول^(٣) : [إن النفس تستعمل آلة جسمانية ، أما العقل فلا صلة له بالجسمانيات] وهذا أمر مقرر لدى غيره من فلاسفة المسلمين . وإنما أردت أن أؤاخذه باعترافه .

ثم يصرح [أن النفس^(٤) الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل . والخير الثابت فى الكل مبتدأ من الكل وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة . ثم الروحانيات المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله .

فينقلب عالماً معقولا ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، والجمال المطلق ، ومتحدداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً فى مسلكه وصائراً من جوهره] .

وما دامت النفس ستصير عالماً عقلياً صرفاً فلا يمكن أن تكون لها صلة بالجسمانيات .

أما أنه هل يمكن أن ما كان نفساً يصير عقلاً ؟ فهذا يسأل عنه الغزالي

(١) ص ١٧٥ منه .

(٢) ص ١٤٠ منه .

(٣) ص ١٥١ .

(٤) ص ١٧٠ منه .

وربما كان ذلك ممكناً على رأيه ، لأنه جعل للنفس الإنسانية خاصيتين .
إحدهما : باعتبار العقل النظرى وهى إدراك الصور الكلية ، والنفس بهذه
الخاصية تشابه العقول : إذ العقول تدرك الكليات .

والأخرى ، باعتبار العقل العملى وهى إدراك الصور الجزئية ، والنفس بهذه
الخاصية تشابه النفوس الفلكية ، إذ النفوس الفلكية تدرك الصور الجزئية .
فالغزالي قد جمع للنفس الإنسانية وظيفتى العقول والنفوس .

والنفس الإنسانية فى إدراكها الصور الجزئية بالعقل العملى ، تستعين بآلات
البدن . فليس يبعد إذا انقطعت صلتها بالبدن ، أن تتعطل فيها خاصية إدراك
الجزئيات وتبقى لها خاصية إدراك الكليات وحدها فتكون عقلاً صرفاً .
ولقد وزن « الغزالي » بين العقل النظرى فى الإنسان وبين العقول المجردة
ثم بين العقل العملى فيه وبين نفوس الأفلاك فقال^(١) :

[إن الإنسان جسم وعقل ، والعقل ينقسم إلى العقل النظرى والعقل العملى ،
فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى تنقسم إلى عقول مجردة عن المواد مشاهدة
لجلال الله تعالى ولهم رموق الجلال الأعلى . ولهم الوصول بلا انفصال ، وإلى
نفوس محركة للسموات ، وإلى أجسام] .

فهذه الموازنة ربما تفيد ما ذهبنا إليه من إمكان صيرورة النفس الإنسانية فى
الدار الآخرة عقلاً .

والغزالي يرى أن الجنة التى كان فيها آدم وإبليس ، وأمر فيها إبليس بالسجود
لآدم : جنة عقلية صرفة ، فإن كانت الجنة الثانية ، فى نظره هى الجنة الأولى
كان البعث روحياً صرفاً .

ويصرح « الغزالي » أيضاً أن من قبل أمر الله وعمل بتكليفاته ، ولم يخرج
عليها كما خرج إبليس ، صار ملكاً ، والملائكة فى نظر « الغزالي » لا تأكل
ولا تشرب ولا تسكن قال :

[فن^(٢) لم يقبل الأمر ، أخرج من عالم الحق ، والإخراج من عالم الحق

(١) ص ١٩٩ من معارج القدس .

(٢) ص ٢٠٥ .

ولعن "كحال الشيطان الأول، إذ لم يقبل الأمر فأخرج من جنة العقل، وقيل :
 اخرج منها فإنك رجيم ، وذلك معنى اللعن .
 ومن قبل الأمر أدخل في عالم الثواب ، وتحققت فيه الملكية . كحال
 الملائكة المأمورين بالسجود . إذ قبلوا فدخلوا في عالم الثواب] .
 ويقول الغزالي^(١) : ينبغي للإنسان أن يؤكد علاقته بالعالم الآخر ، وهو
 في هذه الحياة الدنيا ، حتى إذا ما قدم عليه كان له به أنس وإلف .
 فليت شعري . هل العالم الآخر ، عالم مطعم ومشرب ، ولباس فاخر . وأثاث
 وغرف يرى ظاهرها من باطنها ؟
 إن كان الأمر كذلك فيكون تأكيد العلاقة بهذا العالم في الحياة الدنيا ،
 بالحرص على جمع وتناول كل ما يمكن جمعه وتناوله من هذه الأشياء .
 لكننا نرى الغزالي يدعو دعوة ملحة إلى الزهد في الدنيا ، وفي أطايبها
 وملاذها ، ويصف كل هذه المتع أوصافاً تنفر منها وتزري بها ، ويوصي بأن
 يكون الإنسان روحياً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، يتجرد من الدنيا وزينتها .
 ويتشبه بالملائكة وعالم المجردات .
 ولذلك يقول^(٢) :
 [إن سعادة النفس وكمال جوهرها ، أن تكون مولية وجهها شطر الحق معرضة
 عن الحواس ، متحركة في سلك القدس ، مستديمة لشروق نور الحق في سرها .
 فكل ما يكون مانعاً من ذلك يكون حائطاً لها عن درجتها ، وبقدر ما تعرض
 عن حضرة الجلال وعن الالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات تعرض
 عنها الأنوار الإلهية ، وكلما كانت أدرب بالمعقولات كانت إلى السعادة أقرب] .
 ويقول عن الشهوة^(٣) :
 [ومتى قمعها - أي الإنسان - أو أماتها صار حرّاً نقيّاً ، إلهياً ربانياً ،
 فتقل حاجاته ، ويصير غنياً عما في يد غيره ، وسخياً بما في يده ، ومحسناً في
 معاملاته] .

(١) ص ١٧٩ معارج القدس .

(٢) ص ٧٩ .

(٣) ص ٨٤ معارج القدس .

فالأقرب إذن إلى الفهم أن تكون الحياة الآخرة في نظر الغزالي ، أشبه شيء بهذا الذي يدعو إليه ، حتى يتأتى تأكيد العلاقة وتقويتها .

فهذه النصوص تعطى في ظاهرها عدم مصاحبة الروح للبدن في العالم الآخر . وإن كان قد صرح ببعث الجسم وهذا هو معنى الغموض والارتباك الذي أشرت إليه سابقاً .

ونفس هذا الارتباك قد وقع فيه ابن سينا ، إذ بينما يصرح — كما في النص الذي سبقناه في بحث السعادة — بأن الجسم سيبعث . ، إذا به حينما يتكلم عن السعادة الروحية يلغى الجسم من اعتباره ، بل ربما اعتبره مانعاً وعائقاً . ولقد حكم الغزالي في كتاب التهافت — بمقتضى نص ابن سينا هذا — عليه بأنه ينكر البعث الجسماني .

هذا ولقد كتبت تعليقا على نص ابن سينا هذا ، وتعليقا على نقد الغزالي له ، فقلت — في إخراجنا لكتاب التهافت^(١) :

[هذا هو رأى ابن سينا في البعث ، وهو — كما ترى — شطران : شطر رجوع فيه إلى الشريعة المحمدية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه وعذابه ، وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

وشطر رجوع فيه إلى العقل ، وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك — أيضاً — حكاية المدعن المؤمن .

والذى لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء في الشطر الثانى ، يكاد يلغى كل ما جاء في الشطر الأول ؛ إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة ، في الخلاص من البدن .

فالنفوس التى توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعت وتخلصت منه ، استدوقت سعادتها واستكملتها .

والنفوس التى توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانبا تأذت وتألّت .

ولقد ورد في عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس ، سيفارق بدنه

إلى غير رجعة ، ومعنى هذا ، إنكار البعث الجسماني ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

فهل كان ابن سينا يعنى ما جاء في الشطر الثاني ، وإنما ذكر الأول تقيّة ؟ !
هذا محتمل .

أم هو الاضطراب الذي كان ظاهرة شائعة في الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما العصمة والنزاهة ؟ !

إن كان الأول ، فلماذا لم يستشعر ابن سينا التقيّة في غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره في نظر خصومه ، عن خطرها ؟ ! كالقول بقدوم العالم .

وإن كان الثاني ، فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبين ؟ !
فإن كلاهما ينفي ما يشبه الآخر .

في الحق أن موقف ابن سينا في هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب .
ولكن هل يحق للناقد المنصف ، أن يسجل عليه أحد الجانبين ، ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟ ! .

وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أى الجانبين شاء ؟ !
هذا ما لا أوافق الغزالي عليه [.

وإذا عرجنا على كتابه « المصنوع به على غير أهله » وجدناه مضطرباً أيضاً في هذه المسألة إذ أنه رغم ادعائه البعث الجسماني في هذا الكتاب أيضاً ، يقسم اللذات إلى أنواع ثلاثة ، حسية وخيالية وعقلية ثم يقول : إن كل ذلك ممكن الحصول في الدار الآخرة ، وأنه يجوز أن يجمع بين هذه الأنواع الثلاثة لشخص ويجوز أن يخص شخص بنوع واحد من هذه الملاذ .

فهو بهذا يجوز أن يكون نعيم بعض الناس عقلياً صرفاً ، وهؤلاء لا تكون بهم حاجة إلى الأجسام ؛ ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسيّاً صرفاً ، ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسيّاً وروحيّاً .

فهل الغزالي يرى أن البعث سيتنوع ؟ ! فيكون لبعض الناس روحياً فقط ، وبعضهم جسمياً فقط ، وبعضهم جسمياً وروحياً ؟ !

وربما كان الأمر كذلك في نظره ، بدليل أنه يقول^(١) :

[فلن من النفوس الإنسانية وعقولها ، ما هو نفس مفطورة على التجرد ، والتقديس عن علائق المواد ، وغواشي هذا العالم من القوة والاستعداد ، منخرطاً في سلك العقول المفارقة ، متصلاً بالعقل الأول . مستمدّاً من الكلمة العليا ، مؤيداً من أمر الله تعالى ، أرسل إلى عالم الأجساد ، لا ليستكمل عنها وعن قواها الجسدية ، استكمال الهيولانية ، لتخرج من القوة إلى الفعل ، بل لتخرج العقول بالقوة ، من القوة إلى الفعل ، وتكمل النفوس الناطقة ، المنغمسة في أحوال هذا العالم ، إلى غايات قدرت لها من الكمال .

فهؤلاء فطر مبدؤهم على طبيعة معادهم ، فهم الملائكة الأعلى ، وهم المبادئ الأولى ، يحق لهم أن يقولوا : « كنا أظلة عن يمين العرش ، فسبحنا فسبحت الملائكة بتسبيحنا » .

وحقاً قال لهم الله : « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » وصدقاً قال عليه السلام « كنت نبياً وآدم لمجندل بين الماء والطين » .
وهذا هو نص المضمون به على غير أهله !

[اللذات المحسوسة من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها ، وهي كما تقدم حسيّ وخياليّ وعقليّ .

أما الحسيّ فبعد رد الروح إلى البدن كما ذكرناه ، وأما الكلام في أن بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيه مثل اللبن والإستبرق ، والطلح المنضود ، والسدر المنضود ، فهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في أعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفي كل صنف وكل إقليم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ، ولكل واحد في الجنة ما يشتهي كما قال تعالى : « ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ما تدعون » .

وربما يعظم الله تعالى في الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة معظمة ، في دار الدنيا كالنظر إلى ذات الله تعالى ، فإن الشهوة والرغبة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا .

وأما الخيالي فلا يخفى إمكانه ولذته كما في النوم . إلا أنه مستحقر لانقطاعه عن قريب ، فلو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الخيالي والحسي لأن التذاذ الإنسان بالصور من حيث انطباعها في الخيال والحس ، لا من حيث وجودها من خارج ، فلو وجد من خارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة ، ولو بقي المنطبع في الحس وعدم الخارج لدامت اللذة .

وللقوة الخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم ، إلا أن صورها المخترعة متخيلة وليست بمحسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة ، فلذلك لو اخترع صوراً جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذته لأنه ليس بصير مبصراً كما في النوم ، فلو كانت له قوة على تصويرها في القوة المتخيلة لعظمت لذته ، ونزلت منزلة الصورة الموجودة من الخارج ، ولا تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى إلا من حيث كمال القوة على تصوير الصورة في القوة الباصرة ، وكل ما يشتهي يحضر عنده في الحال فتكون شهوته بسبب تخيله ، وتخليله بسبب إبصاره ، أى بسبب انطباعه في القوة الباصرة ، فلا يخطر بباله شيء يميل إليه إلا ويوجد في الحال . أى يوجد بحيث يراه ، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام : « إن في الجنة سوقاً تباع فيها الصمور » والسوق عبارة عن اللطف الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشيئة وانطباع القوة الباصرة بها انطباعاً ثابتاً إلى دوام المشيئة ، لا انطباعاً هو معرض للزوال ، من غير اختيار كما هو الحال في النوم في هذا العالم ، وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على الإيجاد خارج الحس ، لأن الموجود من خارج الحس لا يوجد في مكانين ، وإذا صار مشغولاً باجتماع واحد ومشاهدته وممارسته صار مشغولاً محجوباً عن غيره ، وأما هذا فيتسع اتساعاً لا ضيق فيه ولا متسع ، حتى إذا انتهى مشاهدة الشيء مثلاً ألف شخص في ألف مكان في حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم في أماكنهم المختلفة .، وأما الإبصار الحاصل عن شخص الشيء الموجود من خارج الحس لا يكون إلا في مكان واحد ، وحمل أمر الآخرة على ما هو أوسع وأتم للشهوات وأوفق بها ، أولى ، ولا نقص في قدرة الإيجاد .

وأما الوجه الثالث وهو الوجود العقلي فأن تكون هذه المحسوسات أمثلة للذات

العقلية التي ليست بمحسوسة . لكن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة الذات ، كالحسيات فتكون الحسيات أمثلة لها ، وكل واحد يكون مثالا للذة أخرى ، فإنه لو رأى في المنام الحضرة والماء الجارى والوجه الحسن ، والأنهار المطردة باللبن والعسل ، والخضر ، والأشجار المزينة بالجواهر واليواقيت والآلىء ، والقصور المبنية من الذهب والفضة ، والسرر المرصعة بالجواهر ، والغلمان المائلين بين يديه للخدمة ، لكان المعبر يفسر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد ، بل يحمل كل واحد على نوع آخر من أنواع السرور وقرة العين ، يرجع بعضه إلى سرور العلم وكشف المعلومات ، وبعضه إلى سرور المملكة ونفاذ الأمر ، وبعضه إلى قهر الأعداء ، وبعضه إلى مشاهدة الأصدقاء وإن شمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق ، لكل واحد مذاق يفارق الآخر .

فكذلك اللذات العقلية ينبغي أن تفهم كذلك وإن كان هما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

فجميع هذه الأقسام ممكنة ، فيجوز أن يجمع بين الكل لواحد ، ويجوز أن يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده : فالمشغوف بالتقليد والحمود على الصور التي لم تفتح له طرق الحقائق تمثل له هذه الصور واللذات ، والعارفون المستصغرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف اللذات العقلية ما يليق بهم ويشقى شرهم وشهوتهم ، إذ حد الحنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهي ، وإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العقليات واللذات ، والقدرة واسعة ، والقوة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة إلى كافة الخلق القدر الذي احتملته أفهامهم ، فيجب التصديق بما فهموه والإقرار بما وراء منتهى الفهم من أمور تليق بالكرم الإلهي ، ولا تدرك بالفهم البشرى ، وإنما يدرك ذلك في مقعد صدق عند مليك مقتدر [.

الحق أن « الغزالي » مضطرب في هذه المسألة ، ولو جاز لنا في هذا الفصل أن نأخذ عن كتابه « المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى » فنقلنا منه قول الغزالي^(١) : [لم يحصل البشر من أمر الحنة إلا الأسماء والصفات] .

وقوله^(١) : [ومعرفة هذا الاسم - يعنى الباحث وهو من أسماء الله - موقوفة على معرفة حقيقة البعث وذلك من أعمق المعارف ، وأكثر الخلق فيه على توهّمات مجمّلة وتخيّلات مبهمّة] لكان أصدق معبر عن حال الغزالي .

هذا وبيننا نجد « الغزالي » يدع الروحانية تطفئ في كتبه المضمّنون بها ، حتى لا تكاد تجد للجسمية إلى جانبها مكاناً إذا به يدع الجسمية تطفئ في كتبه غير المضمّنون بها ، حتى لا تجد للروحية إلى جانبها مكاناً ، فالملائكة أجسام والروح جسم . قال^(٢) :

[فإذا قبض الملك النفس السعيدة ، تناولها ملكان حسان الوجوه ، عليهما أثواب حسنة ، ولهما روائح طيبة ، فيلفونها في حريرة من حرير الجنة ، وهي على قدر النحلة شخصاً إنسانياً ، ما فقد من عقله ولا من علمه المكتسب في دار الدنيا ، فيعرجون به في الهواء ، منهم من يعرف ، ومنهم من لا يعرف ، فلا تزال تمر في الأمم السالفة ، والقرون الخالية ، كأمثال الجراد المنتشر ، حتى تنتهي إلى سماء الدنيا ، فيقرع الأمين الباب ، فيقال للأمين من أنت ، فيقول : أنا صلصائيل أى جبريل ، وهذا فلان معي بأحسن أسمائه وأحبها إليه ، فيقولون له نعم الرجل ، كان فلان ، وكانت عقيدته حسنة ، غير شاك ، ثم ينتهي إلى السماء الثانية - وهكذا يستمر « الغزالي » فيذكر ما يقول جبريل وما يقال له بإزاء كل سماء - حتى ينتهي إلى سدة المنتهى فيقرع الباب ، فيقول الأمين كذاباً في مقالته ، فيقال أهلاً وسهلاً ومرحباً بفلان كان عمله صالحاً لوجه الله تعالى ، ثم يفتح له فيمر في بحر من ثمار ، ثم في بحر من نور ، ثم في بحر من ظلمة ، ثم في بحر من ماء ، ثم يمر في بحر من ثلج ، ثم في بحر من برد ، طول كل بحر منها ألف عام ، ثم يحترق الحجب المضروبة على عرش الرحمن ، وهي ثمانون ألفاً من السراقات ، لكل سرادق ثمانون ألف شرقة ، على كل شرقة قمر يهمل الله تعالى ويسبحه ويقدمه ، لو برز منها قمر واحد إلى سماء الدنيا ، لعبد من دون الله ، ولأحرقها نوره ، فحينئذ ينادى مناد من الحضرة القاسية ، من وراء السراقات ، من هذه النفس التي جثمت بها ، فيقولون فلان ابن فلان ،

(١) ص ٥٩ .

(٢) الدرّة الفاخرة في كشف أحوال الآخرة . ص ٦ .

فيقول الجليل جل جلاله ، قربه ، فنعلم العبد كنت يا عبي ، فإذا أوقفه بين يديه الكريمتين ، أخجله ببعض اللوم والمعاتبة ، فيظن أنه هلك ، ثم يعفو عنه سبحانه [.

ثم يتحدث عن حال الروح وحال الميت في القبر ، وحال الملائكة معه فيقول^(١) :

[فإذا فرغ من ذلك دخل عليه فتانا القبر ، وهما ملكان أسودان ، يخرقان الأرض بأنيابهما ، لهما شعور مسدولة يجرانها على الأرض ، كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف ، ونفسهما كالريح العاصف ويبد كل واحد منهما ، مقمع من حديد ، لو اجتمع عليه الثقلان ما رفعاه ، لو ضرب به أعظم جبل لجعله ذكاً ، فإذا أبصرتهما النفس ارتعدت ، وولت هاربة ، فتدخل في منخر الميت ، فيحيا الميت من الصدر ، ويكون كهيشته عند الغرغرة ، ولا يقدر على حركة غير أنه يسمع وينظر ، فيسألانه بعنف ، وينهرانه بجفاء ، وقد صار التراب له كالماء ، حينئذ تحرك انفتح له ، ووجد فيه فرجة إلخ . .] ثم يتحدث عن النار فيقول^(٢) :

[يفتحان له باباً من النار ، من تلقاء شماله ، فينظر إلى حياتها وعقاربها ، وأغلاها وسلاسلها وحميمها وجميع ما فيها من صديدها ، وزقومها فيفزع . . إلخ] .

ويقول^(٣) :

« ومن الناس من يستحيل عمله جرواً يعذب به في قبره على قدر جرمه ، وفي الأخبار أن من الناس من يستحيل عمله حبوساً ، وهو ولد الخنزير [. وهكذا يمضي « الغزالي » فيصور لنا الجنة تصويراً مادياً ، والميزان كذلك ، حتى^(٤)] إن القرآن يأتي يوم القيامة ، في صورة رجل حسن الوجه والخلق فيشفع ويشفع [.

(١) ص ١٠ المصدر نفسه .

(٢) ص ١١ المصدر نفسه .

(٣) ص ١١ المصدر نفسه .

(٤) ص ٣٧ المصدر نفسه .

« وتأتى ^(١) الدنيا ، فى صورة عجوز شمطاء أقبح ما تكون ، فيقال للناس :
أتعرفون هذه ؟ ! فيقولون نعوذ بالله منها ، فيقال لهم هذه هى الدنيا التى كنتم
تنحاسدون عليها وتبأغضون فيها .

وكذلك يؤتى بالجمعة فى صورة عروس تزف فيحرق بها المؤمنون ، ويحوط
بها كثران المسك ، والكافور ، عليهم نور يتعجب منه كل من رآه فى الموقف ،
فلم تزل بهم حتى تدخلهم الجنة] .

وهكذا يصور لنا « الغزالي » كل شىء فى العالم الآخر تصويراً مادياً ، حتى إن
الإله — تعالى وتقدس — كان له من هذه المادية نصيب [ثم ^(٢) يتجلى لهم الله فى
الصورة التى كانوا يعرفونها ، وسمعوه وهو يضحك ، فسيجدون له جميعهم فيقول
أهلاً بكم ثم ينطلق بهم سبحانه إلى الجنة فيتبعونه فيمر بهم على الصراط] .

(١) ص ٣٣ المصدر نفسه .

(٢) ص ٣١ المصدر نفسه .

النبوات

المعجزة والكرامة والسحر :

يرى الغزالي أن النفس الإنسانية ذات تأثير في بدنها فإذا أرادت أمراً أسرع أعضاء البدن فتحركت حركات مناسبة ، لتحصيل ذلك الأمر^(١) .
[فإن الصورة الإرادية التي ترسم في النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسري للأعضاء وتحريك غير طبيعي وميل غريزي -
والصورة الخفية التي ترسم في الخيال يحدث عنها في البدن مزاج من غير استحالة عن محيل طبيعي .

والصورة الغضبية يحدث عنها في البدن مزاج آخر .
والصورة المعشوقة عند القوة الشهوانية إذا لمحت في الخيال حدث عنها مزاج يحدث ريحاً من المادة الرطبة في البدن ويحدوه إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهواني حتى تستعد لذلك الشأن] هـ

وما دامت النفس ذات تأثير في البدن فليس يبعد أن يكون من النفوس نفوس يتجاوز تأثيرها إلى العالم والكون فتؤثر فيه ، وتستسخره كلما أرادت ولأى غاية أرادت ، حتى إنها تستطيع أحياناً ، أن تحدث زلازل هائلة وصواعق مرعبة .
[ولا ننكر^(٢) أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن ، حتى لا يقتصر فعلها على المادة التي رسم لها وهو بدننا بل إذا شاءت أحدثت في مادة العالم ما تتصوره في نفسها .

وليس يكون مبدأ ذلك الإحداث ، تحريك وتسكين وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتلين كما تفعل في بدننا .

فيتبع ذلك. أن يحدث سحب هائلة ورياح وصواعق وزلازل ، ويتبعه مياه وعيون جارية ، وما أشبه ذلك في العالم بإرادة هذا الإنسان .

(١) ص ١٦٤ معارج القفس .

(٢) ص ١٦٥ معارج القفس .

وهذا الاستعداد الذى يكون لهذه النفوس التى تستطيع أن تؤثر فى العالم وتحدث فيه أحداثاً عظيمة ، أمر تتفاوت فيه النفوس بمقتضى الفطرة والطبيعة لا يمكن اكتسابه وإن أمكن استثماره وتأكيده .

والذين يمنحون هذا الاستعداد ، إذا تحلوا بالأخلاق الفاضلة والسير الحميدة يسمى عملهم هذا معجزة ويكون هو به نبياً ، إذا تحدى به .
أما إذا لم يتحد كان عمله كرامة ، وكان هو به ولياً .
أما إذا كان سيئ السيرة قبيح السريرة ، فإن عمله هذا يكون سحراً ، ويكون هو به ساحراً .

قال : [والذى ^(١) يقع له هذا الكمال فى جيلة النفس ، ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ، ومحامداً للأخلاق وسير الروحانيين ، مجتنباً من الرذائل وذنباات الأمور ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أى من يدعى النبوة ويتحدى بها وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة . أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تركيته لنفسه وضبطه القوى ، وإسلاسها ، من هذا المعنى زيادة على جيلته .

ثم من يكون شريراً أو يستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث] .
و « الغزالي » واثق من صحة هذه الدعاوى حتى إنه يقول عقيب شرحها .
[واعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها هى ظنون إمكانية سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .

ولكنها تجارب لما ثبتت طلب أسبابها ، ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم حتى يصير ذلك ذوقاً ، فى إثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ، وداعياً لهم إلى طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أعظم الفوائد] .

وواضح أنه إلى أى حد يتنافى هذا مع ما للغزالي فى كتبه الكلامية التى ترى أن قدرة الله متناولة لكل شىء من الممكنات ، بحيث لا يمكن أن يكون لغيرها فيها تأثير .

والغزالي هنا لا يرى farkاً بين المعجزة والسحر والكرامة من نفس الفعل بل

الفارق قد انحصر في أن النبي والولي حسان السيرة ، والساحر على العكس ، والنبي يتحدى بفعله والولي لا يتحدى ، مع أنه في الاقتصاد يرى فارقاً من نفس الفعل فيقول^(١) :

[فأما الشبهة الثانية :

وهي عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك ، فإن أحداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر ، إلى إحياء الموتى ، وقلب العصا ثعباناً وفلق القمر وشق البحر ، وإبراء الأكهم والأبرص وأمثال ذلك .

والقول الوجيز ، أن هذا القائل إن ادعى أن كل مقدور الله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر ، فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة ، وإن فرق بين فعل قوم وفعل قوم ، فقد تصور تصديق الرسول ، بما يعلم أنه ليس من السحر] .

الرؤى والمنامات :

يرى الغزالي أن في الإنسان قوة واقعة بين العقل العملي وبين الحس المشترك وهي مستعملة لهما جميعاً على سبيل التنازع ، فإذا استعملها العقل العملي سميت مفكرة ، وإذا استعملها الحس سميت متخيلة^(٢) .

فإذا^(٣) غلب على هذه القوة جانب الحس شبه كل معقول بمحسوس ، وإذا غلب عليه العقل شبه كل محسوس بمعقول ، فخيال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يرى من المحسوس المعنى المعقول وهو ما كان صدوره منه أو وروده عليه ومرجهه إليه ، فيرى شخصاً في هذا العالم ويحكم عليه أنه تفاحة من الجنة ، وشخصاً قطعت يده في سبيل الله ثبت له جناحان يطير بهما في الجنة ، وشخصاً قتل في سبيل الله حياً قائماً يرزق فرحاً مستبشراً بما آتاه الله من فضله .

وعلى العكس من ذلك يرى من المعقول محسوساً ، هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمور دينكم ، فتمثل له بشراً سوياً .

وقوة التخيل ليست متشابهة في أصناف الناس بل هي مرتبة متفاضلة^(٤) .

(١) ص ٨٩ .

(٢) ص ٥٠ معارج القدس .

(٣) ٨٢ المصدر نفسه .

(٤) ص ٨٣ معارج القدس .

والغزالي يرى أن العالم متفاعل يفعل بعضه في بعض بمقتضى قانون السببية والمسببية ، والأسباب تقتضى اقتضاء حتمياً صدور مسبباتها عنها ، والمسبب ما لم يستكمل وسائل أسبابه لا يوجد وما دام ممكن الوجود عنه بعد فليس يوجد^(١) . ويرى أن نفوس السموات محيطة بجميع الأسباب خيراً ، وما دامت المسببات واجبة الصدور عن الأسباب فهي بالتالى محيطة بجميع المسببات لا يغيب عنها من أمور المستقبل والغيب شئ فالكائنات^(٢) إذن قد تدرك قبل الكون لا من جهة ما هي ممكنة بل من جهة ما تجب .

ولأنما لا ندركها نحن ، لأنه إنما يخفى علينا جميع أسبابها الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا منها يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يخفى علينا منها ، يتداخلنا الشك في وجودها .

وأما المحركات للأجرام السماوية فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة معاً ، فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً ، فيكون الهيئة للعالم بما يراد أن يكون فيه ترتسم هناك ؛ فلإذن نفوس السموات مطلعة على كل ما سيكون في المستقبل .

ونفوسنا مستعدة للاتصال بنفوس السموات بواسطة القوة المسماة بالعقل العنلى ، المستعد لإدراك المعانى الجزئية ، بمساعدة قوة التخيل قال : [وتلك^(٣) المعانى الكائنة في نفوس السموات ، والمتعلقة بأمر الغيب والمستقبل غير محتجة عن أنفسنا بحجاب ألينة من جهتها إنما الحجاب هو في قبولنا إما لضعفنا أو لاشتغالنا بغير الجهة التى عندها ، يكون الوصول إليها ، والاتصال بها ، وأما إذا لم يكن أحط المحنيين فإن الاتصال بها مبدول ، وليست مما تحتاج أنفسنا في إدراكها إلى شئ غير الاتصال بها ، ومطالعها بقوة العقل العنلى ويخدمه في هذا الباب قوة التخيل] .
وقال^(٤) :

(١) ص ١٥٠ ، ١٥٢ المصدر نفسه .

(٢) ص ١٥٣ المصدر نفسه .

(٣) ص ١٥٣ معارج القدس .

(٤) ص ١٥٩ المصدر نفسه .

[فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع وتكون كالمرآة لمقابلة النفس الفلكي ، حتى يقع فيها جميع ما في النفس الفلكي . فإذا أمكن لنفس إنسانية عن طريق العقل العمل وقوة التخيل أن تتصل بنفوس السموات أمكن لها أن تدرك الغيب والمستقبل ، وعن هذا تكون الرؤى ويكون الوحي .

فإن النفوس الصافية إذا نام أصحابها وتعطلت حواسهم وخلت النفس بذاتها لم يوجد هناك مانع يحول بينها وبين اتصال عقلها بالعمل بنفوس السموات فيدرك منها ما شاء الله أن يدرك ، ثم يودعه في القوة المفكرة التي هي له بمثابة الخزنة . فأحياناً يكون العقل العمل قوى السيطرة على المفكرة فيحملها على استنبات هذا المعنى فيها دون أن تشتغل بغيره ، فيبقى المعنى فيها بصورته التي انحدر بها من نفوس السموات ، حتى يستيقظ النائم ، وهذه هي الرؤيا التي لا تحتاج إلى تعبير .

وأحياناً يكون العقل العمل ضعيف السيطرة على المفكرة ، فإذا ورد إليها المعنى من العقل العمل كما أفاضته عليه نفوس السموات ، استرسلت المفكرة فقرنت به شبيهه أو ضده ، وراحت تنتقل من معنى إلى معنى ، كما يحدث لليقظان أن يتخيل المعنى فيجره ذلك إلى معنى آخر له به مناسبة ، على مقتضى قانون « الربط وتداعى المعانى » فيستيقظ النائم ، وفي نفسه معان كثيرة بعضها أتاه من نفوس السموات وهو الأول وبعضها لم يأتها منها وهو الذى انجرت إليه المفكرة من نفسها بمقتضى تداعى المعانى .

وهذه هي الرؤيا التي تحتاج إلى تعبير ، وكيفية التعبير أن يسير الإنسان في هذه المعانى المترابطة سيراً عكسياً ، فأخر معنى وقفت عنده المفكرة ، واستيقظ عنده يجعله نقطة ابتداء ، ثم يستحضر المعنى الذى قبله والذى قبله ، وهكذا إلى أن ينتهى إلى المعنى الأول ، فيكون هو الذى أتاه عن نفوس السموات . قال (١) :

فالحس إذا ترك استعمال القوة التخيلية في حالة النوم ، وترك شغله بما

يورده عليها جذبتها القوة العملية إلى تلك الجهة ، حتى انطبع فيها تلك الصور .
 إلا أن القوة المتخيلة لما فيها من الغريزة المحاكية والمنتقاة من شيء إلى غيره ،
 ترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده ، أو مناسبه ، كما يعرض لليقظان من أنه
 يشاهد شيئاً فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى يحضرها ، مما يتصل به بوجه
 حتى ينسبه الشيء الأول ، فيعود على سبيل التحليل والتخمين ، ويرجع إلى الشيء
 الأول بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر في الخيال
 تابعاً لأي صورة تقدمته ، وتلك لأي صورة أخرى ، وكذلك حتى ينتهي إلى البدء .
 ويتذكر ما نسيه .

كذلك التعبير هو تحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهي إلى الشيء
 الذي تكون النفس شاهده حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت الخيلة تنتقل عنه
 إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة ، وطبقة أخرى يقوى استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته
 هناك ويستقر عليه الخيال من غير أن يغلبه الخيال وينتقل إلى غيره فتكون الرؤيا
 التي لا تحتاج إلى تعبير » .

وفي الرؤى صورة مصغرة من الوحى ، كما يتضح فى النص الآتى :
 قال (١) :

[خواص النبوة :

لها خواص ثلاث :

إحداها : تابعة لقوة التخيل والعقل العملى .

والثانية : تابعة لقوة العقل النظرى .

والثالثة : تابعة لقوة النفس .

الخاصية الأولى :

اعلم أولاً أنه ليس يمكن أن يبرهن على مبادئ العلوم ومقدماتها ، من
 العلوم نفسها ، فيسلم لنا هنا :

(١) ص ١٥٠ معارج القدس .

أن كل معلول يجب أن يلزم عن علته حتى يوجد ، وما دام ممكن الوجود عنه بعد ، فليس يوجد .

وأن الحركة السماوية اختيارية .

وأن الحركة الاختيارية ، لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل .

وأن الاختيار للأمر الكلى ، لا يوجب أمراً جزئياً ، فإنه إنما يلزم الأمر الجزئى بعينه ، عن اختيار جزئى يخصه بعينه .

وأن الحركات التى توجد بالفعل ، كلها جزئية ، فيجب — إن كانت اختيارية — أن تكون عن اختيار جزئى ، فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ، ولا يكون ألبتة عقلاً صرفاً ، بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً ، إما :
أن يكون تخيلاً .

أو تعقلاً عملياً ، هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلى ، يستمد من العقل المفارق ، الذى يدرك العلوم الكلية .
وهذا كله مبين فى العلوم الإلهية .

فيظهر من تسليم هذه ، أن الحركات السماوية ، يحرك كل واحد منها جوهر نفسانى ، يتعقل الجزئيات ، بالنحو من التعقل الذى يخصها ويرسم فيه صورها ، وصور الحركات التى يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً ، حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة حينئذ ، الغايات التى يؤدى إليها الحركات فى هذا العالم .
ويتصور هذا العالم أيضاً ، بتفصيله وتلخيصه ، والأجزاء التى فيه ، لا يعزب عنها شىء .

ويلزم ذلك أن يتصور الأمور ، التى تحدث فى المستقبل .
وذلك أنها أمور يلزم وجودها ، عن النسبة التى بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية ، والنسب التى بين الأمور التى ههنا ، والنسب التى بين هذه الأمور وتلك الحركات .

فلا يخرج شىء ألبتة ، من أن يكون حدوثه فى المستقبل ، لازماً لوجود هذه ،

على ما هي عليه في الحال .
 فلإن الأمور إما أن تكون بالطبع .
 وإما أن تكون بالاختيار .
 وإما أن تكون بالاتفاق .
 والتي تكون بالطبع ، إنما تكون بالزوم عن الطبع .
 إما طبع حاصل ههنا أولياً .
 أو طبع حادث ههنا ، عن طبع ههنا .
 أو طبع حادث ههنا ، عن طبع سماوى .
 وأما الاختيارات ، فلإنها تلزم الاختيار ، والاختيار حادث ، وكل حادث
 بعد ما لم يكن ، فله حلة ، وحدوثه بلزومه .
 وعلمته ، إما شىء كائن ههنا ، على إحدى الجهات .
 أو شىء سماوى .
 أو شىء مشترك بينهما .
 وأما الاتفاقيات ، فهي احتكاكات ومصادمات ، بين هذه الأمور الطبيعية
 والاختيارية ، بعضها مع بعض في مجاريها .
 فيكون الأشياء الممكنة ، ما لم تجب ، لم توجد . وإنما تجب لا بداتها ، بل
 بالقياس إلى عللها ، وإلى الاجتماعات التي لعل شتى .
 فلإذن يكون كل شىء متكوناً متصوراً بجميع الأحوال الموجودة في الحال ،
 من الطبيعة ، والإرادة الأرضية والسماوية ، ولأخذ كل واحد منها ومجراه في الحال ،
 فإنه يتصور ما يجب عن استمرار هذه على مأخذها من الكائنات ؛ ولا كائنات
 إلا ما يجب عنها — كما قلنا — .
 فالكائنات — إذن — قد تدرك قبل الكون ، لا من جهة ما هي ممكنة ،
 بل من جهة ما يجب ، وإنما لا ندرك نحن ؛ لأنه إما أن يخفى علينا جميع أسبابها
 الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا
 منها ، يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يخفى علينا منها ، يتداخلنا الشك
 في وجودها .

وأما المحركات للأجرام السماوية ، فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة معاً ،
فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً ، فتكون الهيئة للعالم ، بما يريد أن يكون فيه
يرتسم هناك .

ثم تلك الصور ، لا وحدها ، بل الصور العقلية التي في الجواهر المفارقة .
غير محتجة عن أنفسنا ، بحجاب ألبتة من جهتها ، إنما الحجاب هو في قبولنا
إما لضعفنا .

أو لاشتغالنا بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها والاتصال بها .
وأما إذا كان لم يكن أحد المعنيين ، فإن الاتصال بها مبدول ، وليست مما
تحتاج أنفسنا في إدراكها ، إلى شيء غير الاتصال بها ، ومطالعتها .
فأما الصور العقلية ، فإن الاتصال بها بالعقل النظري .

فأما هذه الصور التي الكلام^(١) فيها ، فإن النفس إنما تتصورها بقوة أخرى ،
وهي العقل العملي ، ويخدمه في هذا الباب التخيل .
فتكون الأمور الجزئية ، تناها النفس بقوتها التي تسمى عقلاً عملياً ، من
الجواهر العالية النفسانية .

وتكون الأمور الكلية ، تناها النفس بقوتها التي تسمى عقلاً نظرياً ، من
الجواهر العالية العقلية التي لا يجوز أن يكون فيها شيء من الصور الجزئية ألبتة .
وتختلف الاستعدادات للنفوس جميعاً في الأنفس . خصوصاً الاستعداد
لقبول الجزئيات ، بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية .

فبعض الأنفس يضعف فيها ، ويقل هذا الاستعداد لضعف القوة المتخيلة .
وبعضها لا يكون فيه هذا الاستعداد أصلاً ؛ لضعف القوة المتخيلة أيضاً .

وبعضها يكون هذا فيه أقوى ، حتى إن الحس إذا ترك استعماله ، القوة
المتخيلة ، وترك شغله بما يورده عليها ، جذبتها قوة العملية إلى تلك الجهة ،
حتى انطبع فيها تلك الصور ، إلا أن القوة المتخيلة ، لما فيها من الغريزة المحاكية
والمنتقلة من شيء إلى غيره ، ترك ما أخذت ، وتورد شبيهه ، أو ضده أو مناسبه ،
كما يعرض لليقظان من أن يشاهد شيئاً ، فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى ،

(١) يريد الصور الجزئية للأشياء .

يحضرها مما يتصل به بوجه ، حتى ينسبه الشيء الأول .

فيعود على سبيل التحليل ، والتخمين ، ويرجع إلى الشيء الأول ، بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر في الخيال ، تابعاً لأي صورة تقدمته ؛ وتلك لأي صورة أخرى ، وكذلك حتى ينتهي إلى البدء وينذكر ما نسيه .

كذلك التعبير ، هو تحليل بالعكس ، لفعل التخيل حتى ينتهي إلى الشيء الذي تكون النفس قد شاهدته ، حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت المتخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة .

وطبقة أخرى يقوى اشتداد نفسها ، حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال ، من غير أن يغلبه الخيال ، وينتقل إلى غيره ، فتكون الرؤيا التي لا تحتاج إلى تعبير .

وطبقة أخرى أشد تهيأ من تلك الطبقة ، وهم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم المتخيلة وشدها ، أنها لا تستغرقها القوى الحسية ، في إيراد ما يورد عليها حتى يمنعها ذلك عن خدمة النفس الناطقة ، في اتصالها بتلك المبادئ الموحية إليها بالأمور الجزئية .

فيتصل لذلك في حال اليقظة ، ويقبل تلك الصور .

ثم إن المتخيلة تفعل مثل ما تفعل في حال الرؤيا المحتاجة إلى التعبير ، بأن تأخذ تلك الأحوال وتحاكيها ، وتستولى على الحسية ، حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك ، في قوة بنطاسيا ، بأن تنطبع الصور الخاصة فيها في البنطاسيا المشاركة . فيشاهد صوراً إلهية عجيبة مرئية ، وأقاويل إلهية مسموعة ، هي مثل تلك المدركات الوحيية .

وهذه أدون درجات المعنى المسمى بالنبوة .

وأقوى من هذا أن يستثبت تلك الأحوال والصور على هيئتها ، مانعة للقوة المتخيلة ، من الانصراف إلى محاكاتها ، بأشياء أخرى .

وأقوى من هذا ، أن تكون المتخيلة مستمرة في محاكاتها ، والعقل العمل

والوهم لا يتخيلان عما استثبتناه ، فثبت في الذاكرة صورة ما أخذت .
وتقبل المتخيلة على بنطاسيا ؛ وتحاكى فيه ما قبلت ، بصور عجيبة مسموعة .
ومبصرة ، ويؤدى كل واحد منها على وجهه .

· وهذه طبقات النبوة المتعلقة بالقوى العنقية للعمالية والخيالية .
وانظر قصص القرآن ، كيف أتت على جزئياتها ، كأنها شاهدها وحضرها
وكأنها كانت بمرآى من النبي ومسمع وكيف صدقت بحيث لم ينكرها أحد من
منكرى النبوة ١٩ .

ولا يتعجب متعجب من قولنا : إن التخيل قد يرتسم في بنطاسيا فيشاهد
فإن المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون .
ولذلك علة تتصل بإبادة السبب ، الذى لأجله يعرض للممرورين أن يخبروا
بالأمور الكائنة ، فيصدقون في الكثير .
ولذلك مقدمة ، وهى أن القوة المتخيلة ، كالموضوعة بين قوتين مستعملتين .
لها ، سافلة وعالية :

أما السافلة : فالخس ، فإنها تورد عليها صوراً محسوسة تشغلها .
وأما العالية : فالعقل ، فإنه بقوته يصرفها عن التخيل للكاذبات ، التى
لا تورد لها الحواس عليها ، ولا يستعملها العقل فيها .

واجتماع هاتين القوتين على استعمالها ، يحول بينها وبين التمكن ، من إصدار
أفعالها الخاصة ، على التمام ، حتى تكون الصورة التى تحضرها ، بحيث تنطبع
في بنطاسيا ، انطباعاً تاماً ، فيحس .

فإذا أعرض عنها إحدى القوتين : لم يبعد أن يقاوم الأخرى في كثير من
الأحوال ، فلم يمتنع عن فعلها ، فتمنعها .

فتارة تتخلص عن مجاذبة الخس ، فتقوى على مقاومة العقل ، وتمعن فيما هو
فعلها الخاص ، غير ملتفت إلى معاندة العقل ، وهذا في حال النوم ، وعند
إحضارها الصورة كالمشاهدة .

وتارة تتخلص عن سياسة العقل ، عند فساد الآلة التى يستعملها العقل ،
في تدبير البدن . فيستعصى على الخس ، ولا يمكنها من شغلها ، بل يمنع لإيراد
أفعلها ، حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور ، كالمشاهدة ، لانطباعه في الحواس

وهذا في حال الجنون .

وقد يعرض مثل ذلك عند الخوف ، لما يعرض من ضعف النفس وانخزالها واستيلاء الوهم والظن : المعينين للتخيل ، على العمل ، فيشاهد أموراً موحشة .

فالممرورون ، والمجانين ، يعرض لهم أن يتخيلوا ما ليس موجوداً بهذا السبب .
وأما إخبارهم بالغيب ، فإنما يتفق أكثر ذلك لهم ، عند أحوال : كالصرع والغثي ، الذى يفسد حركات قواهم الحسية .

وقد يعرض لهم أن تكل قوتهم الخيلة ، لكثرة حركاتهم المضطربة ، لأنها قوة بدنية ، وتكون همهم عن المحسوسات مصروفة ، فيكثر رفضهم للحس .
وإذا كان كذلك . فقد يتفق ، أن لا تشتغل هذه القوة بالحواس ، اشتغالا مستغرقاً ، ويعرض لها أدنى سكون عن حركاتها المضطربة . ويسهل أيضاً انجذابها مع النفس الناطقة ، فيعرض للعقل العملى اطلاع إلى أفق عالم النفس المذكور ، فيشاهد ما هناك ، ويتأدى ما يشاهده إلى الخيال ، فيظهر فيه كالمشاهد المسموع .

فحينئذ إذا أخبر به الممرور وخرج وفق مقاله ، يكون قد تكهن بالكائنات المستقبلية .

والآن فيجب أن نختم هذا البيان . فقد أدينا فيه نكت الأسرار (المكتومة)
والله الموفق .

فإن قال قائل : إذا كان أصحاب الجن والكهنة والعرافون وبعض المجانين ، ربما يجربون عن الغيب ، ويصدق خبرهم . ويندرون بالآيات ويتحقق أثرها ، فبطلت الخاصية النبوية .

فالجواب أن نقول : قد بينا قبل ذلك في البيانات المتقدمة . أن التخيل في الحيوانات على تفاوت وتضاد وترتب ، حتى قال بعض الحكماء : إن أعلى درجاته أن تصل النفس ، إلى النفس التى هى مدبر فلك القمر ، الذى هو واهب الصور .
ولولا أن الجزئيات ، من الموجودات الكائنة الفاسدة . متصورة متخيلة في ذات النفس الفلكى ، لما أفاض على كل مادة ماتستحقه من الصور ، ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصرى

وكأنه بهذا المعنى ، صار للأجسام السماوية ، زيادة معنى على العقل المفارق
 لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى ، وإن كان رأى الكلى مستمداً من العقول .
 فإذا فهمت هذا فللنفوس البشرية أن تتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد
 وزوال المانع ، وتكون كالمرآة المقابلة للنفس الفلكى ، حتى يقع فيها جميع ما فى
 النفس الفلكى ، فإلى هذا الحد عظموا أمر الخيال .
 وأما فى جانب السفلى : فإلى حيوان عديم التخيّل ، أو ضعيف التخيّل ،
 سريع النسيان ، لا يمكنه أن يستثبت الصورة ساعة أو لحظة . بل يتجدد له
 الخيالات بحسب تجدد الحركات .

وهذا على نمط التفاوت بالتفاضل .

وما هو على نمط التفاوت بالتضاد ؛ فكخيال وتخيّل ؛ كله حق ؛ نشأ
 عن نفس خيرة ؛ وكخيال وتخيّل ؛ كاه باطل ؛ نشأ عن نفس شريرة ، وكخيال
 وتخيّل ؛ بين الطرفين ؛ إن التفتت إلى الخير التحق به ؛ وإن التفتت إلى الشر
 التحق به .

وهنا نمط آخر من الكلام ؛ وهو إثبات عقل تجرد عن كل خيال ؛
 وإثبات خيال تجرد عن كل عقل ؛ وإثبات عقل كله خيال ؛ وإثبات خيال
 كله عقل .

وهنا حس عمل من خيال ؛ وخيال عمل من حس ؛ وعقل عمل من خيال ؛
 وخيال عمل من عقل .

وهنا علم على مزاج الظن ؛ وظن على مزاج العلم .

« وأنهم ظنوا كما ظنتم أن لن يبعث الله أحداً » إشارة إلى الظن الأول .
 « وأنا نلنا أن لن نعجز الله فى الأرض ، ولن نعجزه هرباً » إشارة إلى الظن
 الثانى .

واختصاص الظن بالجن فى القرآن ، لسر فى خصائص الجن ، وهو أن
 وجودهم خيالى ؛ وتصوراتهم خيالية ، وصورهم لا تراعى إلا للخيال .
 وكذا أن الخيال على وسط بين الحس والعقل ، فكل ما هو خيالى على وسط
 بين الجسمانى والروحانى : كالجن والشياطين . والأوساط أبداً تكون ممزوجة من
 الطرفين ، أو تكون خالية عن الطرفين .

أما الخاصية الثانية للنبوة :

وهي تابعة للقوة النظرية ، فنقول :

من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها ، بحصول الحد الأوسط بعد الجهل ، إنما يتوصل إلى اكتسابها في القياس .

وهذا الحد الأوسط ، قد يحصل على ضربين من الحصول :

فتارة يحصل بالحدس . والحدس هو فعل الذهن ، يستنبط بذاته الحد الأوسط . والذكاء قوة الحدس .

وتارة يحصل بالتعلم ، ويتأدى التعليم إلى الحدس ، فإن الابتداء ينتهى لا محالة إلى حدوس استنبطها له ، أرباب تلك الحدوس ، ثم أدوها إلى المتعلمين . فجائز أن يقع الإنسان بنفسه الحدس ، وأن ينعقد في ذهنه القياس ، بلا معلم بشرى .

وهذا يتفاوت بالكم والكيف .

أما في الكم : فلأن بعض الناس يكون أكثر حدساً ، للحدود الوسطى .

وأما بالكيف : فلأن بعض الناس يكون أسرع زمان حدس .

ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان فيهم غبي ، لا يعود عليه الفكر برادة .

ومنهم من له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بفكره .

ومنهم من هو أثقب من ذلك ، وله إصابة في المعقولات ، وتلك الثقابة غير متشابهة في الجميع ، بل ربما قلت ، وربما كثرت ، فكما أنك تجد جانب النقصان ينتهى إلى حد ، يكون منعدم الحدس ، فأيقن أن جانب الزيادة ، يمكن أن ينتهى إلى حد ، يستغنى في أكثر أحواله عن التعلم والتفكير ، فيحصل له العلوم دفعة ويحصل منه الوسائط والدلائل .

فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس لشدة الصفاء ، وكما الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حدساً في كل شيء ، فيرتسم فيه الصورة التي في العقل الفعال ، إما دفعة ، وإما قريباً من دفعة ، ارتساماً : الحقيقة في نظر الغزالي

لا تقليدياً ، بل يقينياً . مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة ، والدلائل الواضحة .
والفرق بين الحدس والفكر ، أن الفكرة هي حركة للنفس في المعاني ، بالتخيل ،
متسعيناً بالتخيل في أكثر الأمور ، يطلب بها الحد الأوسط وما يجري مجراه ،
مما يقربه إلى علم المجهول ، حالة الفقد ، استعراضاً للمخزون في الباطن ، وما يجري
مجراه ؛ فربما تأدت إلى المطلوب وربما أنبتت .

وأما الحدس ، فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة ، بأن يعلم العلة
فيعلم المعلول ، أو يعلم الدليل ، فيحصل له العلم بالمدلول ، دفعة ، أو قريباً
من دفعة .

وهذا الحصول ، تارة يكون عقيب طلب وشوق .
وقد يكون من غير طلب واشتياق ، بأن يكون نفساً شريفة قوية مستضيئة
في نفسها ، فيحصل له العلوم ابتداءً ، كأنه ما تخطى إلى اختياره ، يكاد زيتها
يضئ ضوء الفطرة ، ولو لم تمسسه نار الفكرة .

ولا يفارق طريق الإلهام والحدس ، طريق الاكتساب والفكر : في نفس
العلم ، ولا في محله ، ولا في سببه .

لأن محل العلم النفس .

وسبب العلم العقل الفعال ، أو الملك المقرب .

ولم يفارقه في جهة زوال الحجاب ، فلن ذلك ليس باختيار العبد .

ولم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك ، بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم .

سؤال :

فلن قال قائل : إذا كانت هذه القوة الحدسية موجودة في غير النبي فلن
الإنسان يجد في نفسه هذا الحدس في مسائل كثيرة ، ولكل أحد في صناعته
حلوس فلن شرط في النبي أن يكون في جميع المعقولات ؛ فهو شرط غير موجود
فلن ربما يمتنع عليه الحدس في مسألة أو مسائل .

وأيضاً فلن عقله حيثئذ يكون غير مشتبه عليه شيء ما من الغيب والشهادة

فيكون بعينه عقلاً بالفعل ، فلا يحتاج إلى وسط ، فلا يكون له حدس ، وقد أثبت له الحدس ، فهذا خلف .

وإن كان الحدس في بعض المسائل فقد شاركه فيه غيره وليس بخاصة له . وأيضاً ليس بعض المسائل أولى من بعض ، وليس له حد محدود يختص بالنبوة ، فلم تتعين الخاصية النبوية .

وأيضاً ، قد رتب العقل أربع مراتب : الهيولاني ، والملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد . ففي أى مرتبة توجد للنبي خاصية ، تتميز بها عن سائر الناس ؟ . الجواب أن نقول : من لم يثبت في العقول الإنسانية تضاداً ، أو ترتيباً ، لم يستقم له إثبات هذه الخاصية .

أما التضاد : فعقل النبي وعقل الكاهن .

وأما الترتيب : فعقل النبي ، وعقل الصديق .

والتضادان خصمان ، يحتاجان إلى حاكم ليس فوقه حاكم .

والترتيب ينتهيان بعقل ليس فوقه عقل .

وعلى الوجهين جميعاً ، عقل النبي فوق العقول كلها ، وحاكم عليها ومتصرف فيها ، ومخرجها من القوة إلى الفعل ، ومكملها بالتكليف إلى أقصى غايات الكمال اللائق بكل واحد منها ، فلا يمكن التنصيص حد على محدود .

أما إذا كان يمكن أن يقال : إن هذه القوة قابلة للزيادة والنقصان ، فعقل النبي فوق العقول كلها .

أما الخاصية الثالثة :

التابعة للنفس ، فنقول :

قد ظهر لنا في العلوم الإلهية ، أن الصورة التي هي في الأجسام العالية ، تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول الكلية .

وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل ؛ فإن تلك الصور العقلية ، مبادئ لهذه الصور الحسية ، يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في العوالم الجسمانية .

والأنفس الإنسانية قريبة من تلك الجواهر ، وقد نجد لها فعلاً طبيعياً في البدن الذى لكل نفس .

فإن الصورة الإرادية . التى ترسم في النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسرى للأعضاء ، وتحريك غير طبيعى وميل غير غريزى ، يدعن لها الطبيعة .
والصورة الخوفية التى ترسم في الخيال ، يحدث عنها في البدن مزاج ، من غير استحالة عن محيل طبيعى شبيه بنفسه .

والصورة الغضبية التى ترسم في الخيال ، يحدث عنها في البدن مزاج آخر من غير محيل شبيه .

والصورة المعشوقية . عند القوة الشهوانية . إذا لمحت في الخيال ، حدث عنها مزاج . يحدث ريحاً من المادة الرطبة في البدن ، ويحدره إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهوانى . حتى تستعد لذلك الشأن ، وليست طبيعة البدن إلا من عنصر العالم ، ولولا أن هذه الطبائع موجودة ، في جوهر العنصر ، لما وجد في هذا البدن . ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ، ما هو أقوى فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن . حتى لا يقتصر فعلها ، في المادة التى رسم لها ، وهو بدنها ؛ بل إذا شاعت أحدثت في مادة العالم ، ما تتصوره في نفسها .

وليس يكون مبدأ ذلك الإحداث ، تحريك وتسكين ، وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتلين . كما تفعل في بدنها ، فيتبع ذلك أن يحدث ، سحب هائلة ، ورياح وصواعق وزلازل ، وصيحات مثيرة ، ويتبعه مياه وعيون جارية ، وما أشبه ذلك في العالم بإرادة هذا الإنسان .

والذى يقع له هذا الكمال في جيلة النفس ، ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ، ومحامد الأخلاق ، وسير الروحانيين ، متجنباً الرذائل ودنيات الأمور ؛ فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أى من يدعى النبوة ويتحدى بها ، وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة .

أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تزكيتة لنفسه . وضبطه القوى وإسلاسلها من هذا المعنى . زيادة على مقتضى جبلته .

ثم من يكون شريراً ويستعمله في الشر ، فهو الساحر الخبيث .

واعلم أن هذه الأشياء ، ليس القول بها والشهادة لها ، هي ظنون إلهيانية سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً ، لو كان .
ولكنها تجارب ، لما ثبتت طلب أسبابها . ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار ، أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقاً ، في إثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ؛ وداعياً لهم إلى طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم ، كان ذلك من أحسن الفوائد ، والله ولى التوفيق .

خاتمة لهذا الباب :

فأفضل النوع البشرى ، من أوفى الكمال في حدس القوة النظرية ، حتى استغنى عن المعلم البشرى أصلاً ، وأوفى للقوة التخيلية استقامة وهمية ، لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه ، حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها في اليقظة ، فيصير العالم وما يجري فيه ، متمثلاً لها ، ومتنشئاً بها ، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة ، حتى تنتهى إلى درجة النفوس السماوية .

ثم الذى له الأمران الأولان وليس له الأمر الثالث .

ثم الذى له هذا التهيؤ الطبيعى في القوة النظرية دون العملية .

ثم الذى يكتسب هذا الاستكمال في القوة النظرية . ولا حصه له في أمر القوة العملية من الحكماء المذكورين .

ثم الذى ليس له في القوة النظرية ، لا تهيو طبيعى ، ولا اكتساب تكلفى ولكن له التهيو في القوة العملية .

فالرئيس المطلق والملك الحقيقى الذى يستحق بذاته أن يملك ، هو الأول من العدة المذكورين ، الذى إن نسب نفسه إلى عالم العقل ، وجد كأنه يتصل به دفعة واحدة .

وإن نسب إلى عالم النفس ، وجد كأنه من سكان ذلك العالم .

وإن نسب نفسه إلى عالم الطبيعة ، كان فعالاً فيه ما يشاء .

والذى يتلوه أيضاً رئيس كبير ، بعده في المرتبة .

والباقون هم أشرف النوع الإنساني كرامه .

وأما الذين ليس لهم استكمال شيء من القوى ، إلا أنهم يصلحون الأخلاق ويقتنون الملكات الفضلية ، فهم الأذكياء من النوع الإنساني ، ليسوا من ذوى المراتب العالية ، إلا أنهم متميزون من سائر أصناف الإنسان] .

هذه هي خواص النبوة في نظر الغزالي ، وقد ذكر هذه الخواص الثلاث ولم يزد ، ولم يذكر أن هذه قل من كثر ، أو أنه اقتصر على البعض ، أو على الأهم ، وكذلك صنع ابن سينا ، فقد خصص في الإشارات النقط العاشر ، المعنون : « أسرار الآيات » لهذه الأمور المستغربة .

وقد اتفق مع الغزالي فيما ذهب إليه من رأى ، أو في معنى أصبح ، اتفق الغزالي معه ، ولا أحب أن أترسل في ذكر كل ما اتفقا فيه لئلا ينجر بنا ذلك إلى نقل النقط العاشر بتمامه ، ويكفى أن نذكر بعض العبارات لتبين فيها مقدار تشابههما . قال (١) :

[إذا بلغك أن عارفاً ، أطاق بقوته فعلاً ، أو تحريكاً ، أو حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلاً ، في اعتبارك مذاهب الطبيعة .

قد (٢) يشاهد قوم من المرضى والمرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من باطن . . .

ولعلك (٣) قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً استسقى للناس ، فسقوا . . .

والذى (٤) يقع له هذا في جبلة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً ، مزكياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أو كرامة من الأولياء . . .

والذى يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر ، فهو الساحر الخبيث .

(١) ص ٢٠٨ طبع ليدن .

(٢) ص ٢١٢ .

(٣) ص ٢١٩ .

(٤) ص ٢٢٠ .

« اعلم ^(١) أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ؛ والشهادة لها إنما هي ظنون
إمكانية ، صير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .
ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها . ومن السعادات المتفقة المحي الاستبصار ،
أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم ،
حتى يكون ذلك تجربة في إثبات أمر عجيب ، له كون وصحة ، وداعياً إلى طلب
سببه] .

وقد تلخص الغزالي هذه الخواص الثلاث تلخيصاً دقيقاً — على لسان الفلاسفة —
في كتابه التهافت ثم كرر قائلاً ^(٢) :
[فهذا مذهبهم في المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك
مما يكون للأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وإنما ننكر اقتصارهم عليه
ومنعهم قلب العصا حية ، وإحياء الموتى وغيره] .

تعليق :

وأنه لما يلفت النظر ويثير الدهشة في نفس القارئ أن تكون أفكار الغزالي
هذه وليدة الكشف والإلهام .

فهذه الآراء في جملتها ، هي آراء الفلاسفة منذ نضج عقل الإنسان إلى
اليوم ومع ذلك فرجال الأديان على تعاقب القرون يحار بونها ويقفون منها موقف
العداوة الصريحة .

فهل هذه الآراء حقاً فاضت على الغزالي من اللوح المحفوظ ، فتكون هي
الحقيقة في الواقع ونفس الأمر ؟

ولما وقف رجال الدين منها ذلك الموقف على نحو ما وقف منها الغزالي أيضاً
خشية أن تسيء إلى العامة ، أكثر مما تحسن إليهم .

أم أن الغزالي ، لما عالج وسائل الحقيقة المختلفة ولم يجد فيها الوثوق المنشود
ألقى بنفسه بين أحضان الصوفية — حيث كانوا آخر المطاف — إلقاء المتعب
المستسلم .

(١) ص ٢١٨ .

(٢) ص ٢٢٦ .

ولا كان منهمجهم يقضى بإهمال الحواس ، والجلوس للخلوة في مكان مظلم والقسوة الشديدة على الجسم بحرمانه من الغذاء والراحة ، ومن شأن هذا الصنيع أن يحدث في النفس خيالات وتشويشات^(٢) .

ولا كان الغزالي قد أكثر من القراءة في كتب الفلاسفة ، وكان للفلاسفة محاولات عقلية ، تجعل آراءهم أنصر وأبهج من آراء غيرهم .
فربما أبرقت هذه الآراء أمام مرآة قلبه ، فظنها فاضت عليه من خارج ، وإنما نبتت من الخزانة ولم تنفض من الخارج .

ولعمري أن هذه المخافة الظاهرة ، بين المقدمة والنتيجة من شأنها أن تثير الشك في الكتب التي تحمل تلك الآراء ، لولا أن الأدلة التي قامت على صحتها لا تدع مجالاً لذلك .

تعليق آخر :

أكبر الظن أن كل آراء الغزالي الفلسفية قد تحتل إلا قوله بقديم العالم وأبديته ، وقوله بالبعث الروحاني فقط ، وقوله بعدم علم الله تعالى بالجزئيات .
فسوف يغضب للغزالي . أو يغضب عليه فريق من الناس : سوف يغضبون له ويحاولون نفي هذه الآراء عنه ، فإذا أعوزتهم الحججة كما أعوزت ابن الصلاح غضبوا على الغزالي .
ولقد توقع الغزالي نفسه ذلك ؛ فتمثل في « منهاج العابدين » وهو آخر مؤلف له على الإطلاق . بقول زين العابدين :

إني لأكتم من علمي جواهره كيلا يرى ذاك ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدم في هذا أبو حسن إلى الحسين ووصي قبله الحسن
: يا رب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا
ولكني أقول : قد تكون هناك مندوحة لعدم الغضب له أو عليه معاً .

(١) على نحو ما بين لنا الغزالي فيما سبق حين عرض لاعتراضات خصوم المتصوفة على منهمجهم .

أما القول بقديم العالم ، فليس الغزالي وحده هو الذى انفرد بالقول به من دون العلماء المشهورين بالدفاع عن الدين ، والدود عنه .
فهذا فخر الدين الرازى الذى عارض ابن سينا فى شرحه لإشاراته ، ورد عليه فيما ذهب إليه ، مما يخالف آراء علماء الكلام ، بالرغم من أنه أخذ على نفسه العهد أول الكتاب ألا يناقش حيث قال : [وأشترط على نفسى ألا أتعرض للذكر ما اعتمده فيما أجده مخالفاً لما أعتقده ، فإن التقرير غير الرد ، والتفسير غير النقد] .

هذا الإمام جوز القول بقديم العالم أو كاد .
روى خوجة زاده^(١) أن الإمام علق على قول جالينوس [لست أدري آل العالم قديم أم محدث] ، قائلاً : « وهذا دليل على إنصاف جالينوس ، وأنه كان طالباً للحق ، فإن المسألة فى نهاية الغموض بحيث تكاد تستعصى على الأفهام] .
وأصرح من كل ذلك ما فى شرح العقائد العصبية لجلال الدين الدواني من أن ابن تيمية قائل : [بقديم العالم بالجنس بمعنى أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً ، وما من جزء من أجزاء الزمان إلا وقد كان فيه حادث إلى غير النهاية ، وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلة بأن الله استوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله أزلى ، فكانه أزلى ، قال : إنه قديم بالنوع أى أن الله لا يزال يعلم عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلاً وأبداً] .
بل إن كتاباً مؤلفاً لنصرة مذهب الأشاعرة — هو كتاب حواشى العقائد العصبية — يرى بعض المشركين فى تأليفه أن دليل القول بمحدث العالم غير تام .
وذلك أن « سعد الدين التفتازانى » شارح الكتاب يلخص دليل القول بمحدث العالم فيقول^(٢) :

[أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض .

وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما فى أضداد ذلك فإن القدم يناق

(١) فى كتابه « تهافت الفلاسفة » المطبوع على هامش « تهافت الفلاسفة » للغزالي ص ١٥ .

(٢) ص ١٩١ .

العدم ؛ لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ؛ إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختبار ، يكون حادثاً بالضرورة . والمستند إلى الموجب القديم قديم ، ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة .

وأما الأعيان . إلخ . . .]

فلا يرضى الشيخ الخيالي عن قول السعد [الصادر عن الشيء بالقصد والاختبار حادث] ويجوز أن يكون الشيء صادراً بالقصد والاختبار ومع ذلك يكون قديماً ، فيجوز أن تكون الأعراض التي لم يشاهد حدوثها قديمة وإن طرأ عليها العدم ، إذ لم تسلم قضية [إن العدم ينافي القدم] .

ومتى جاز أن يكون بعض الأعراض قديماً ، لم يصح استدلالهم على حدوث الجواهر بقولهم [وملازم الحادث حادث] إذ سوف يكون بعض الجواهر ملازماً لأعراض قديمة ، فيكون قديماً .

وهذا نص الخيالي .

[واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود ، في أنه بحسب الذات لا الزمان ، فتكون مقارنته للوجود زماناً ، والحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبله] .

ومتى جاز مقارنة القصد للإيجاد زماناً ، والإيجاد مقارن للوجود زماناً أيضاً فتي كان القصد قديماً — وهذا ممالا استحالة فيه — كان الوجود قديماً .

هذا ما يريد أن يقوله الشيخ الخيالي في اعتراضه ، أو في الاعتراض الذي يحكيه راضياً عنه . ويعلق الشيخ « عبد الحكيم » على وجهة نظر الخيالي فيصورها تصويراً واضحاً ، ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها فيقول :

[وحاصله أن أثر المختار إنما يلزم أن يكون حادثاً ، إذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان ، فيكون مقارناً لعدم الأثر وهو ممنوع ، لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات ، كما أن تقدم الإيجاد عليه — أي على الوجود — كذلك . فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان إذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية ، كما يجوز مقارنة الإيجاد له — أي للوجود — بحسب الزمان وحيث لا يلزم حدوثه ، لعدم سبق القصد عليه

بالزمان ، ولا القصد - أى ولا يلزم القصد - إلى إيجاد الموجود ، لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الإيجاد ، كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الإيجاد عليه - أى على الوجود - .

ولأنما قيد القصد بالكامل - أعنى ما يكون مستلزماً للمقصود - وهو قصد الواجب تعالى وتقدس ، احترازاً عن القصد الناقص . أعنى قصد واحد منا ، فإنه متقدم على الإيجاد والوجود بالزمان ، ضرورة أنه يحتاج في حصول المقصود بعده إلى مباشرة الأسباب واستعمال الآلات .

وبالجملة أن القصد إذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره ، وإذا لم يكن كافياً فيتقدم عليه زماناً أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً [.

وحيث إن خوف المتكلمين من القول بقدم العالم راجع إلى ما يؤدي إليه من لزوم أن يكون البارى فاعلاً بالإيجاب ، وحيث إنه يمكن تفادى هذا اللزوم فلا ضير إذن في القول بقدم العالم إن صح دليله .

لكن بقی أن نعرف هل الغزالي يقول بقدم العالم مع اختيار البارى حتى يكون قد تفادى الخطر ، أم هو يرى القول بالإيجاب ؟ الواقع أن الغزالي في الكتاب الذى عولنا على الاقتباس منه ، كاد أن لا يصرح بالقول بقدم العالم ، وإنما نحن قد استنتجنا هذا القول استنتاجاً .

أما القول بأبدية العالم ، على أن يكون بقاؤه على هذا الشكل واجب الحصول ، فالغزالي لم يصرح به ، وإنما هو استنتاج صرف .

* * *

وأما القول بعدم علم الله تعالى بالجزئيات فقد استطاع جلال الدين الدواني و « الشيرازى » صاحب المحاكمات أن يفهما عبارة « ابن سينا » غير ما فهمه « الطوسى » و « الإمام الرازى » و « الغزالي » .
فقد قال الدواني في شرحه « للعقائد العصبية » .

[إن الكلية والجزئية وصفان للإدراك لا للمدرك ، فالإدراك بالعقل يسمى كلياً ، والإدراك بالحواس يسمى جزئياً ، فعنى قول « ابن سينا » : أن الله يدرك الكليات والجزئيات على نحو من التعقل .

أما نحن فیتنوع إدراكنا إلى کلی وجزئى ، وعلى هذا يكون ابن سینا قائلًا
بإدراك الله للجزئيات على وجه جزئيتها ، غير أن طریق إدراكه لها غير طریق
إدراكنا ضرورة أنه منزّه عن الحواس والآلات ^(١) .
وأما صاحب المحاکمات فقد قال ^(٢) :

[إن اعتراضه - يعنى الطوسى - وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ
- يعنى ابن سینا - لا على مراد الشيخ كما حققناه لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة ،
إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً أى مختصاً بزمان دون زمان ، ليتحقق العلم
فى زمان وعلمه فى زمان آخر ، كما فى علولنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى غالماً أزلاً
وأبداً بأن زیداً داخل فى الدار فى زمان كذا وخارج منه فى زمان كذا بعده
أو قبله ، بالحمل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلاً ،
لأن جميع الأزمنة كجميع الأمكنة حاضرة عنده تعالى ، أزلاً وأبداً فلا حال
ولا حاضر ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى . كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة
بالنسبة إليه تعالى .

وأما إن أدراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها لا يكون إلا بالآلات
الجسمانية فمنوع بل إنما هو بالقياس إلینا أيضاً] .

وشرح صاحب المحاکمات لعبارة « ابن سینا » على هذا النحو شرح دقيق
وفهم جيد للعبارة ، لأنه فضلاً عن كونه الظاهر المتبادر فإن العلماء والفلاسفة
السابقين على « ابن سینا » والذين يظن أن « ابن سینا » قرأ لهم وتأثر بهم قد عرضوا
لهذه المسألة على النحو الذى شرحه الشيرازى صاحب المحاکمات .

فالأستاذ « أحمد أمين » فى كتابه « ضحى الإسلام » ^(٣) يروى لنا أن المعتزلة
أثاروا مسألة علم الله بالجزئيات ، كيف يكون ، مع أن الجزئيات متغيرة والعلم
تابع للمعلوم ، والله تعالى منزّه عن التغير فيقول :
[وكذلك أثاروا - يعنى المعتزلة - مسألة من أهم المسائل وأعقدها ، كان

(١) بالمعنى لا بالنص .

(٢) نقلاً عن حاشية العقائد المضدية للأستاذ الإمام ص ١١٢ .

(٣) ص ٣١ - ٣ .

الفلاسفة اليونانيون قبلهم تكلموا فيها ، فأثارها المعتزلة على نمطهم وأجابوا عنها في حدود إيمانهم .

تلك هي أنهم قالوا : إذا ثبت أن الله عالم قادر محيط ، وأن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغير ، لأن التغير صفة المحدثات ، والله منزّه عن ذلك ، فإذا كان الشيء يوجد وقد كان غير موجود ، ويعلم وقد كان موجوداً ؛ وقدرة الله وإرادته هما اللتان تولتا ذلك ، فأوجدنا الشيء بعد أن لم يكن ، وأعدمناه بعد أن كان ، فكيف تتعلق القدرة الإلهية القديمة بالشيء فتوجد ؟ ! ولم أوجدته في هذه اللحظة دون غيرها ، وليس زمن أولى من زمن ؟ !

فباشرة القدرة لشيء بعد أن كانت لا تباشره تغير في القدرة وقد ثبت أن الله لا يلحظه تغير ما ؛ إذ ذلك بلا شك بشأن القديم وكذلك القول في الإرادة . ومثل ذلك يقال في العلم ، فالعلم هو انكشاف المعلوم على ما هو عليه ، والمعلوم يتغير من حين لآخر ، فورقة الشجرة تسقط بعد أن كانت غير ساقطة والرطب يتحول يابساً ، والحى ميتاً والله تعالى يقول : « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » .

وعلم الله تعالى ينكشف به الشيء ، على ما هو عليه فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا عدم على أنه عدم ، فكيف يتغير علم الله بتغير الموجودات ، والعلم المتغير بتغير الحوادث علم محدث والله تعالى لا يقوم به محدث لأن ما يتعلق به المحدث محدث [(١)] .

ثم تعرض لحكاية الإجابة عن هذه الأشكال على لسانهم ؛ فقال : « إن الذي أوجب اختلاف علمنا بما سيكون وما كان ، يرجع إلى تغير الأزمنة والأمكنة ، فلما لم يكن الله مكانياً ، كانت نسبته إلى جميع الممكنات ، (كلنا^(١)) على السواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ، كذلك لما لم يكن الله زمانياً لم يتصف الزمان بالقياس إليه ، بمضى ولا استقبال ، ولا حضور بل كانت نسبته إلى جميع الأزمنة سواء ، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له في كل وقت وليس في علمه كان وكائن وسيكون ، بل هو عالم لا من حيث دخول

(١) والصواب الأمكنة .

الزمان فيها ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً ، لا يتغير أصلاً فعلم الله بالأشياء إذا تجرد عن الزمان والمكان ، لم يكن فيه تقدم ولا تأخر ولا تغير ، بل هو علم واسع شامل وإنما لم تحصل في ذهننا كذلك ، لقصور علمنا وعدم إحاطته ، وحدوده بالزمان والمكان .

ومثل ذلك مثل شيء ملون بألوان مختلفة ، وقد سارت عليه نملة ، فما واجه حديقها من الألوان تحسبه قد حدث من عدم وما زال عن مواجهتها تظنه قد عدم ، وما لم يواجه حديقها تظنه لم يوجد مع أن الألوان بأسرها موجودة بالفعل والإنسان المشرف عليها يبصر جميع تلك الألوان دفعة واحدة ، من غير ترتيب ، فنسبة الزمان وما قارنه إلينا كنسبة ذلك الملون إلى النملة [.

ويعرض أفلاطون لهذه المسألة فيقول (١) :

[فالله روح عاقل محرك عظيم جميل ، خير عادل ، كامل بسيط لا تنوع فيه ، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل بأشكال مختلفة كما صوره « هوميروس » ومن هذا حذوه من الشعراء ، وهو كله في حاضر مستمر فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ونحن حينما نطلق الماضي والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون تدل على أننا نجهل طبيعته ، إذ لا يلائمه سوى الحاضر] .

يخلص من هذا أن تأويل صاحب « المحاكمات » لعبارة « ابن سينا » تأويل صحيح ، ولذا يعلق عليه الأستاذ الإمام فيقول (٢) :

[وكلام الشيخ - يعنى ابن سينا - على هذا المجمل - يعنى محمل صاحب المحاكمات - من أحسن الكلام في هذا الباب وهو تحقيق مذهب الفلاسفة وهذا الذى قد اشتهر عنهم شيء أخذ من ظاهر عباراتهم وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً ، فرجموا ظناً بغير علم ؛ بل صريح عبارة الشيخ أبى نصر الفارابى في «النصوص» أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها] .

وحيث إن عبارة الغزالي في مسألة العلم شبيهة كل الشبه بعبارة ابن سينا فيمكن أن يقال فيها ما قيل في تلك فلا يكون الغزالي قاتلاً بعدم علم الله للجزئيات .

(١) ص ١٠١ تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم .

(٢) ص ١١٢ من حواشى المضدية .

لا يقال إذا جاز ، أن يفهم هذا الفهم في عبارة « ابن سينا » فلا يجوز أن يفهم في عبارة الغزالي ، لأن الغزالي لما ساق عبارته تلك وكان من قبل قد فهم في عبارة ابن سينا التي تشبهها الفهم الذي ذكره في كتابه مقاصد الفلاسفة كان ذلك دليلاً على أنه قصد من عبارته ما سبق أن فهمه من عبارة ابن سينا وإلا لغير في عبارته بما يجعلها لا تتفق مع عبارة ابن سينا التي يرى أنها تفيد ذلك المعنى .
لأنى أقول : إن الغزالي قد صرح لنا بأنه ألف كتابه « التهافت » لينفر العامة من الفلسفة . فليس يبعد أن يكون قد قصد إلى تشويه المعنى مبالغة في تنفير العامة من الفلسفة والفلاسفة ، وهذا احتمال .

وا احتمال آخر أن الغزالي لما كان في تلك الفترة في نشوة غرور ، وحب ظهور — كما سبق القول — فليس يبعد أن يكون قد صور المعنى ذلك التصوير حتى يتيسر له الهجوم عليه والتشنيع على أصحابه .

وا احتمال ثالث أن الغزالي لم يكن في تلك الفترة قد بلغ من النضوج الفكري ما بلغه بعد حين تصوف وكوشف ، وسجل معارفه في « معارج القدس » وغيره من كتبه المصنوع بها ، فاعلمه لم يكن فاهماً مقصد ابن سينا من عبارته حين نقدها .
على أن الغزالي في كتابه التهافت^(١) يحكى لنا على سبيل الرضى والقبول ذلك الرأى الذى فهمته من عبارة ابن سينا وقلت إنه الفهم الحق فيقول^(٢) :

[ولاعتراض عليه — أى ما سبق أن صور به عبارة ابن سينا — من وجهين أحدهما أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ، ثم يرجع إلى قدمائك ، ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك

(١) واللجوء هنا إلى التهافت إنما هو على سبيل الاستثناس لفهم عبارة غامضة فلم أخرج على ما سبق أن قررت من أن كتاب التهافت لا يصح اتخاذه مصدراً لتصوير الحقيقة في نظر الغزالي .

(٢) ص ١٩٦ .

الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المتقل دونك ، هكذا ينبغي أن تفهم الحال في علم الله تعالى ، فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه] .

ومما هو جدير بالملاحظة ، أن العلماء الذين فهموا في نص ابن سينا أنه يفيد علم الله بالجزئيات قد أقاموا هذا الفهم على أساس :

١ - أنه عرى العلم الإلهي عن الزمان .

٢ - وأن الجزئيات متغيرة متشكلة .

٣ - وأن العلم تابع للمعلوم ، فيتغير العلم بتغيره .

٤ - وأن تغير الواجب محال .

وكل هذه المقدمات الأربع ضرورية لإثبات ما ذهبوا إليه من أن ابن سينا يرى عدم علم الله بالجزئيات .

ولكن من أين لهم أن علم الإله تابع للمعلوم حتى يتغير بتغيره .

إن ابن سينا يرى أن علم الإله سبب وجود المعلوم فيكون العلم هو الأصل والمعلوم هو التابع ، ولا يلزم من تغير التابع تغير أصله ، لأنه يتأتى كما رأى صاحب المحاكمات أن يكون الإله قد علم منذ الأزل أن الشمس في وقت كذا يحول القمر بينها وبين الأرض فتتكسف وتستمر كذا منكشفة ثم بعد ذلك يجاوز القمر هذا الموضع فتشرق الشمس على الأرض وتستمر مدة كذا حتى يأتي الليل وتغيب . . . إلخ .

فإذا جاء وقت الكسوف المحدد انكسفت الشمس ولا يتجدد لله علم بذلك الانكساف لأنه يعلمه بالعلم الأزلي . وإذا انتهى وقت الكسوف أشرق الشمس ، ولا يتجدد لله علم بذلك الإشراق لأنه يعلمه بالعلم الأزلي .

فيكون المعلوم قد تغير وتعدد ، والعلم واحد ثابت لم يتغير ولم يتعدد ، وهذا معنى قولهم ، إن كثرة المعلومات لا تؤدي إلى كثرة العلم .

* * *

والغزالي أيضاً كابن سينا في هذه المسألة فقد نص نصاً صريحاً على أن علم الإله أصل للمعلومات لا تابع ، قال (١) :

[وكثرة المعلوم المتعددة لا تؤدي إلى كثرة في ذاته لأن علمه لا يبنى على تقديم المقدمات وإجالة الفكر والنظر وذاته فياضة للعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علماً فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه ، وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل أن يعلم وقوعه أولاً ووقوعه لأذنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن ألا يكون ، ولكن كل ما يمكن بنفسه ، فهو واجب بسببه فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً ، فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ، قطعنا بوجود ذلك الشيء .

والإله الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن الكل يرتقى إليه في سلسلة الترقى فلما كان عالماً بترتيب الأسباب كان عالماً بالكل ، أسبابها ونتائجها ، فتره علمه عن الحس والخيال والتكثير والتغير ، ثم بعد ذلك فافهم علمه] .

ومنى كان الإله عالماً بسلسلة الأسباب منذ الأزل ، كان عالماً بالمسببات كذلك ، فإذا حصل السبب الفلاني ، فحصل عنه مسببه لم يتجدد للإله علم بذلك ، لأن علمه الأول به لم يغيب عنه فيكون العلم أصلاً ، والمعلوم تابعاً ، والعلم واحداً ، والمعلوم متعددأ .

• • •

وأما اضطرابه في مسألة البعث فيكنى أنه صرح بأن الأجسام ستبعث .

تعليق ثالث :

وبما يؤيد مشابة آراء الغزالي ، لآراء الفلاسفة أن معاصريه أحسوا منه ذلك واعترضوا به عليه فلم يأبه بهم وقال :

[إن العداوة للآراء لذاتها أو لاعتبارات في أصحابها ، حمق ، وينبغي أن ينظر العاقل إلى الطريق الذي عنه تنتج الآراء ، فإن كانت طريقاً مأمونة قبل الآراء وإلا ردها .

قال الغزالي^(١) :

[ولقد اعترض على بعض الأسرار المبيثثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفة ، من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم ، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخاطر ، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر ، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية^(٢) ، وأكثرها موجود معناه في كلام الصوفية^(٣) .

وهب أنها لا توجد إلا في كتبهم ، فإذا كان ذلك الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلم ينبغي أن يهجرو ويترك^(٤) .
والغزالي يبين لنا في كتابه المنقذ أنه إذا كان قد عاب الاطلاع على الفلسفة فإنما ذلك لمن لا يحسنون مزاولتها ، ويخشى عليهم ضررها ، إذ الناس في نظر الغزالي متفاوتون [والحكمة يستضر بها الضعفاء ، كما يستضر الطفل الرضيع من تناول لحوم الطير] .

قال في معرض الحديث عن الفلسفة :

[والعاقل يعرف الحق ، ثم ينظر في نفس القول فإن كان حقاً قبله سواء كان قائله مبطلاً أو محققاً . بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال ، عالماً بأن معدن الذهب الرغام ، ولا بأس على الصراف إن أدخل يده في كيس القلاب ، وانتزع الأبريز الخالص من الزيف والبهرج ، مهما كان وثاقاً ببصيرته ، وإنما يزجر عن معاملة القلاب القروى دون الصيرفي البصير ويمنع من ساحل البحر الأخرق ، دون السباح الحاذق ، ويصد عن مس الحية الصبي دون المعزم البارع^(٥)] .

ولعل هذه الحملة على كتب الغزالي ، وما تحتويه من آراء فلسفية قد تكررت فكما يرونها ويناقشها في كتابه المنقذ ، يرويها غيره بصور أشنع وأدفع ، قال

(١) ص ١٠٢ من المنقذ .

(٢) النص على البعض يفيد أن الغزالي لا يدمي أن آراء كلها مأخوذة من الشريعة .

(٣) وهذا يفيد اتفاق الغزالي مع الصوفية في كثير من المسائل لا في المنهج فقط كما يريد أن يقول بعض الناس .

(٤) ص ٩٩ من المنقذ .

صاحب طبقات الشافعية الكبرى^(١) :

[ومما نقيم عليه - يعنى الغزالي - ما ذكر من الألفاظ المستبشرة ، بالفارسية في كتاب كيمياء السعادة والعلوم ، وشرح بعض السور والمسائل ، مما لا يوافق مراسم الشرع ، وظاهر ما عليه أهل الإسلام] .
وقال^(٢) :

[حمل إلى السلطان على بن يوسف بن تاشفين ، صاحب المغرب ، الملقب بأمير المسلمين - لما دخلت مصنفات الغزالي إلى المغرب - أنها مشتملة على الفلسفة المحضة .

وكان هو يكره هذه العلوم ، فأمر بإحراق كتب الغزالي ، وتوعد بالقتل من وجد عنده شيء منها]^(٣) .

كل هذا يؤيد لنا وجه الشبه بين أفكار الغزالي وبين فلاسفة الإسلام فهل لنا أن نجعله فيلسوفاً كواحد منهم ١٩ .

الواقع أن الغزالي :

١ - وضع كل الآراء التي وصل إليها علمه أمامه ، ولم ير واحداً منها أحق بالأخذ دون غيره ، ما لم يكن أهلاً لهذا التفضيل ، ولم يعرف الحق بالرجال بل بحث عن الحق من طريقه الصحيح ، فشك في كل الآراء ، وشك في كل وسائل الحقيقة ، حتى أتى عليه وقت كان فيه سوفسطائياً لا يؤمن بشيء أصلاً .

٢ - اختط لاكتساب اليقين خطته وثق بها واطمأن إليها ولم يقبل شيئاً إلا عن

طريقها .

وهذه خواص الفيلسوف .

نعم إنه لم يمتكنم إلى العقل بل رآه أضعف من أن يفصل في مسائل ما وراء الطبيعة ، ولكن ليس العقل هو كل أداة الفيلسوف إذ البصيرة وصفاءها والإلهام

(١) ج ٤ ص ١١٠ .

(٢) ج ٤ ص ١١٤ .

(٣) ولعل في ظهور الغزالي بهذا المظهر ، منذ هذا العهد المبكر ، ما يؤيد نسبة الكتب التي تحمل

أفكاراً فلسفية إليه .

وفيوضاته ، وسيلة أخرى من وسائل التفلسف ، عول عليها غير الغزالي من الفلاسفة ، فلا يكونون أحق باسم الفلسفة منه .

وإذا كان الرأي في الغزالي - بناء على هذا - أنه فيلسوف فما يشكل من أمره أن يتحدث أحياناً فلا يستعمل مكاشفاته ، كما هو العهد بصوفي مكاشف ، ولا يستعمل العقل ، الذي اتخذه عضداً وعوناً لفيوضاته ، ولكنه يقول : قالت الحكماء : كذا . واختلفت الحكماء في كذا .

استمع إليه يقول^(١) :

[اعلم أن الحكماء اختلفوا في هذا الاستعداد - يعنى العقل الهولاني - هل هو متشابه في جميع أشخاص النوع أم مختلف . فقال جماعة : إنها متشابهة في هذا الاستعداد وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد في نوع من العلم دون آخر ، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة الاستعداد على حسب اختلاف الأمزجة] . ولا يعلم قارئ الكتاب تكرار هذه العبارة ، في مواضع أخرى منه^(٢) . فهل الغزالي ينقل عن غيره ؟ ! مع أنه المجتهد الذي اختط لنفسه طريقاً ، لاكتساب العلوم لم يثق إلا به ولم يطمئن إلا إليه .

ثم لو أجاز له النقل عن غيره ، فهل يسوغ له أن يعتمد إلى الفلاسفة الذين خطأ منهجهم وحكم عاينه بالفشل والعجز عن أن يحل مشاكل العالم الغيبي . هذه شبهة تحياك في نفس الباحث وتقفه حائراً مضطرباً ، وهكذا وقفت ، ولكن شاء الله أن أخرج منها بهذا الحل .

أما عن الجزء الأول ، فالغزالي قد بين لنا أن أمر المكاشفة تتفاوت فيه درجات الأولياء والمتصوفة ، تفاوتاً لا يحصى كثرة ، وهو صيد ينتق على قدر الرزق ، والغزالي لم يزعم لنا أنه وصل من هذا الأمر إلى القمة وأنه نال منه ما لم ينل غيره .

(١) ص ٥٦ من المارج .

(٢) ص ٩٩ ، ١٠٥ ، ١٥٨ ، ١٦٦ .

وإذا كان الأمر كذلك فيجوز أن تكون هناك معلومات لم يكشف بها الغزالي فلا بد له — إذا أراد معرفتها — من تلقيها عن غيره .
وأما عن الجزء الثاني فليس هناك ما يلزمنا بحمل كلمة الحكماء — إذا استعمالها الغزالي — على الفلاسفة فلقد ذكر الغزالي في مواضع من كتابه « الأحياء »^(١) كلمة « الحكماء » في موضع « كلمة المتصوفة » فهو إذن يساوي بينهما ولا يرى كلمة « الحكماء » خاصة بالفلاسفة كيف وهو قد استشهد كثيراً في كتبه بقوله تعالى : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » مع أنه أوسع منهج الفلاسفة سبباً وذمماً .

وأيضاً مما ساعد على أن كلمة « الحكمة » وكلمة « التصوف » يتواردان على معنى واحد في استعمال الغزالي ، أنه يذكر أمهات الفضائل التي لا يرى فرقة من الفرق ظفرت بمثل ما ظفر به المتصوفة منها فيجعل في أولها « الحكمة » فإذا يجوز إطلاق « حكيم » على من اتصف بهذه الفضائل .

وأكثر من هذا أن الغزالي فسر لنا الحكمة في كتاب « معارج القدس »^(٢) وفي كتاب « الاقتصاد »^(٣) بأحد معنيين ، إما العلم بحقائق الأشياء وإما الفعل المرتب المنظم ولا يعلم حقائق الأشياء على وجهها من بنى الإنسان — في نظره — مثل المتصوفة .

فلا بأس إذن على الغزالي أن يأخذ ما لم يكشف به من الحقائق عن جماعة طريقهم مأمون عليها الخطأ في نظره ، كما لا بأس — في نظره — على غيره في أن يأخذ معارفه ، من مكاشفاته هو وفيوضاته ولذلك ألف ، ورأى التأليف واجباً تجب البراءة من عهده .

ولكن إذا كان الغزالي يأخذ المعارف عن غيره ، فهل يكون مع ذلك فيلسوفاً؟! .
المعروف أن الفيلسوف ، لا يعول إلا على نفسه ومنهجه فحسب ولكن لماذا لا يكون الغزالي فيلسوفاً بمقدار ما عول على نفسه ومنهجه وذلك كثير جداً وما عداه مسائل تعد على أصابع يد واحدة .

(١) ص ٤٦ ج ٨ حيث يقول : « يد الله على أفواه الحكماء لا ينطقون إلا بما هيأ الله من الحق » وليس هذا هو المثال الوحيد .

(٢) ص ١٩٦ .

(٣) ص ٧٦ .

على أن ابن سينا وغيره من فلاسفة المسلمين لم يتحاشوا أن يصرحوا لنا بالنقل عن فلاسفة الإغريق ، غير واجدين في ذلك ما يحط من أقدارهم كفلاسفة .

تعليق رابع :

وما هو جدير بالملاحظة أن بين الغزالي وابن سينا ، توافقاً في ناحية أخرى غير ناحية تشابه الأفكار والآراء .

تلك هي ذهابهما إلى أن الحقيقة جوانب عدة ؛ وأن ما يظهر من هذه الجوانب للخاصة ، يجب أن يستر عن العامة ، لئلا تزيع عقائدهم ، وتضطرب أفتدثهم ، وما يظهر منها للعامة ، ليس بلذ غناء للخاصة .
أما حديث الغزالي عن ذلك ، فقد مر بنا الكثير منه ، في فصل « ملاحظات على كتب الغزالي » وفصل « الغزالي كما فهمته » .

وأما حديث ابن سينا عن ذلك فنه ما ذكره في آخر النجاة^(١) :

[... فواجب إذن أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنساناً ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، فيتميز به عنهم ؛ فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها .
فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً ، بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه ، وإنزاله الروح القدس عليه . فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه لبياهم :

أن لهم صانعاً ، واحداً ، قادراً ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق . وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولن عصاه المعاد المشقى ؛ حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه ، من الإله والملائكة ، بالسمع والطاعة .

ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حتى لا يشبهه له .

فأما أن يتعدى بهم ، إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ، ولا داخله ، ولا شيء

من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذى يشد وجوده ، ويندر كونه فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها ، إلا بكبد .

ولأنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة التوحيد والتنزيه .

فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا فى الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقاييسات ، التى تصدهم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعتهم فى آراء مخالفة لصالح المدنية ، ومنافية لواجب الحق ، فكثرت فيهم الشكوك والشبه ، وصعب الأمر على اللسان فى ضبطهم ، فما كل بمتيسر له فى الحكمة الإلهية . ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص فى التعريض بشيء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التى هى عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا نظير له ، ولا شبه ولا شريك .

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه^(١) .

وأما الحق فى ذلك ، فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجذلاً ، وهو أن ذلك شيء ، لا عين رآته ، ولا أذن سمعته ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ، ومن الألم ما هو عذاب مقيم .

واعلم أن الله تعالى ، يعلم وجه الخير فى هذا ، فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه — على ما علمت — .

ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ، ليستدعى المستعدين بالحبلة ، للنظر إلى البحث الحكيم فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة [.

تعليق خامس :

ومما هو جدير بالملاحظة والتقدير أيضاً ، أن رجلاً معاصراً للغزالي ، أو يكاد ، قد أدرك — كما أدركنا — أن الغزالي إذا كان قد أشبه الفلاسفة المسلمين

(١) ربما كان فى هذا ما يرفع التعارض والاضطراب الواقع فى كلام ابن سينا فيما يتصل بالبعث ، والذى أشرنا إليه فيما مر ، إذ فى هذا ما يدل على أن أحد الجاهلانيين فى كلامه ، مذكور لا لأنه يمتقده ولكن لأنه أنسب بأفهام العامة فحسب .

على وجه العموم ، فقد تأثر خطي واحد منهم على الأخص ، هو ابن سينا ، قال صاحب الطبقات الشافعية الكبرى^(١) :

[ويقول المازري : كان في هذا الزمان المتأخر ، رجل من الفلاسفة ، يعرف بابن سينا ، ملأ الدنيا تأليف في علم الفلسفة ، وهو فيها إمام كبير ، وقد أدته قوته في الفلسفة ، إلى أن حاول رد أصول العقائد ، إلى علم الفلسفة وتلطف جهده حتى تم له ما لم يتم لغيره .
وقد رأيت جملة من دواوينه ، ورأيت هذا الغزالي يعول عليه في أكثر ما يشير إليه من الفلسفة] .

والحمد لله أولاً وآخراً
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين

فهرس

صفحة

٥

مقدمة

الباب الأول

مصادر الحقيقة عند الغزالي

الفصل الأول :

الحال العلمية والسياسية في عصر الغزالي

١٥

الفصل الثاني :

حياة الغزالي

١٨

مولده ونشأته ١٨ - في نيسابور ٢٠ - في المسكر ٣٠ - في بغداد ٣٤ - في الشام
وبلاد الحجاز ٤٧ - في نيسابور ثانياً ٥٥ - خلاصة ٥٦ - استنتاج ٥٩ .

الفصل الثالث :

حظ ملاحظات على كتب الغزالي

٦٤

الملاحظة الأولى ٦٤ - الملاحظة الثانية ٦٥ - الملاحظة الثالثة ٦٨ - الملاحظة الرابعة ٧٢ ٧٢

الفصل الرابع :

الغزالي كما فهمه الباحثون

٧٧

رأى بن طفيل ٧٧ - رأى ابن الصلاح ٨٠ - رأى الدكتور زكي مبارك ٨٥ .

الفصل الخامس :

الغزالي كما فهمته

٩٠

الباب الثاني

الحقيقة عند الغزالي

١٢١

الفصل الأول :

وسيلة الحقيقة عند الغزالي

١٢٣

صفحة

الفصل الثاني :

١٤٩

جوهر الحقيقة عند الغزالي

١٤٩

وجود الإله :

رأى الغزالي في معارج القدس ١٤٩ - رأى ابن سينا في النجاة ١٥٠ - رأى ابن سينا في الإشارات ١٥٠ - رأى الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد ١٥٠ - رأى إمام الحرمين في الإرشاد ١٥٨ .

١٦٤

وحدة الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس ١٦٤ - رأى ابن سينا في النجاة ١٦٦ - رأى الفارابي في فصوص الحكم ١٦٧ - رأى الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد ١٦٧ - رأى الغزالي في التهافت ١٦٩ - رأية أيضاً في كتاب التهافت ١٧٣ - رأى إمام الحرمين في الإرشاد ١٧٥

١٧٧

ذات واجب الوجود :

رأى الغزالي في معارج القدس ١٧٧ - رأى ابن سينا في النجاة ١٧٩ - رأى الغزالي في التهافت ١٨١ - رأى الرازي في المحصل ١٨١ - رأى الطوسي في المحصل ١٨١ - رأى عضد الدين الإيجي وشارحه السيد ١٨٢ .

١٨٣

علم الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس ١٨٣ - رأى الفلاسفة في كتاب مقاصد الفلاسفة ١٨٤ - رأى ابن سينا في النجاة ١٨٨ - رأى الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد ١٨٩ - رأى الغزالي في التهافت ١٩٠ - رأى ابن سينا في الإشارات ١٩٣ - شرح الغزالي لنص ابن سينا ١٩٥ - شرح فخر الدين الرازي لنص ابن سينا ١٩٧ - شرح الطوسي لنص ابن سينا ١٩٧ - نص الغزالي في معارج القدس ١٩٨ - رأى الغزالي في كتاب التهافت ٢٠٠

٢٠٦

إرادة الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس ٢٠٦ - رأى الفلاسفة في مقاصد الفلاسفة ٢٠٧ - رأى الفلاسفة في تهافت الفلاسفة ٢٠٧ - رأى الغزالي في الاقتصاد ٢٠٩ - رأى الغزالي في التهافت ٢١٠ .

٢١٢

قدرة الواجب :

رأى الغزالي في معارج القدس ٢١٢ - رأى الفارابي في المدينة الفاضلة ٢١٣ - رأى ابن سينا في الإشارات ٢١٥ - رأى الغزالي في معارج القدس ٢١٦ - رأى الغزالي في الاقتصاد ٢١٨ - رأى الغزالي في التهافت ٢٢٢ .

٤١١	
صفحة	
٢٢٦	وجود الواجب :
	رأى الفزائى فى معارج القدس ٢٢٦ - رأى ابن سينا فى الإشارات ٢٢٧ .
٢٢٧	عناية الواجب :
	رأى الفزائى فى معارج القدس ٢٢٧ - رأى الفزائى فى الإشارات ٢٢٨ .
٢٢٩	حكمة الواجب :
	رأى الفزائى فى معارج القدس ٢٢٩ - رأى الفارابى فى المدينة الفاضلة ٢٢٩ .
٢٣٠	إبتهاج الواجب :
	رأى الفزائى فى معارج القدس ٢٣٠ - رأى الفارابى فى المدينة الفاضلة ٢٣٠ - رأى ابن سينا فى النجاة ٣٣١ .
٢٣٣	الكونيات :
٢٣٧	قدم العالم :
	رأى الفزائى فى معارج القدس ٢٣٧ - رأى الفارابى فى المجموع ٢٣٨ - رأى ابن سينا فى النجاة ٢٤١ - رأى الفزائى فى التهاافت ٢٤٥ - رأى الفزائى فى الاقتصاد ٢٤٦ .
٢٤٧	أبدية العالم :
	رأى الفزائى فى معارج القدس ٢٤٧ - رأى ابن سينا فى النجاة ٢٤٧ - رأى الفلاسفة فى مقاصد الفلاسفة ٢٤٨ - رأى الفزائى فى التهاافت ٢٤٨ .
٢٥٠	حاجة العالم إلى صناعه :
	رأى ابن سينا فى الإشارات ٢٥٠ - رأى الفزائى فى معارج القدس ٢٥٠ .
٢٥١	حياة السموات :
	رأى الفزائى فى معارج القدس ٢٥١ - رأى ابن سينا فى النجاة ٢٥١ - رأى الفزائى فى التهاافت ٢٥١ .
٢٥٢	نظرية السببية :
	رأى الفزائى فى معارج القدس ٢٥٢ - رأى الفزائى فى التهاافت ٢٥٤ - رأى الفزائى فى الاقتصاد ٢٥٤ .
٢٥٥	تركيب الجسم :
	رأى الفزائى فى معارج القدس ٢٥٥ - رأى الفزائى فى الاقتصاد ٢٥٥ .
٢٥٥	محتويات الكون :
	رأى الفزائى فى معارج القدس ٢٥٥ .

صفحة

- ٢٥٧ : الإنسانيات :
 ٢٥٧ : أنواع النفس :
 رأى الغزالي في معارج القدس ٢٥٧ - رأى ابن سينا في النجاة ٢٥٧
- ٢٥٨ : جوهرية النفس :
 رأى الغزالي في معارج القدس ٢٥٨ - رأى ابن سينا في النجاة ٢٥٩ - رأى الغزالي في التهاقت ٢٦٣ .
- ٢٦٥ : القوى الحيوانية :
 رأى الغزالي في معارج القدس ٢٦٥ - رأى ابن سينا في النجاة ٢٦٦ .
- ٢٦٦ : القوى الإنسانية :
 رأى الغزالي في معارج القدس ٢٦٦ - رأى ابن سينا في النجاة ٢٦٦ .
- ٢٧١ : العقل الهولاني :
 رأى الغزالي في معارج القدس ٢٧١ .
- ٢٧٦ : مراتب العقل الهولاني في القرآن :
 رأى الغزالي في معارج القدس ٢٧٨ .
- ٢٨٠ : تظاهر العقل والشرع :
 رأى الغزالي في معارج القدس ٢٨٠ .
- ٢٨١ : غنى النفس عن الجسم :
 رأى ابن سينا في معارج القدس ٢٨١ - رأى ابن سينا في الإشارات ٢٨٢ .
- ٢٨٣ : حقيقة الإدراك :
 رأى الغزالي في معارج القدس ...
- ٢٨٤ : أسئلة نفيسة :
 السؤال الأول ٢٨٤ - السؤال الثاني ٢٨٥ - السؤال الثالث ٢٨٦ - السؤال الرابع ٢٨٧
 السؤال الخامس ٢٨٨ - السؤال السادس ٢٨٨ - السؤال السابع ٢٨٩ - السؤال الثامن ٢٨٩
 السؤال التاسع ٢٩١ - السؤال العاشر ٢٩٢ - السؤال الحادي عشر ٢٩٣ -
 السؤال الثاني عشر ٢٩٤ - السؤال الثالث عشر ٢٩٥ - السؤال الرابع عشر ٢٩٥ -
 السؤال الخامس عشر ٢٩٦ .
- ٢٩٨ : حدوث النفس :
 رأى الغزالي في معارج القدس ٢٩٨ - رأى ابن سينا في النجاة ٣٠٨ .

خلود النفس :

رأى الغزالي في معارج القدس ٣١٠ - رأى ابن سينا في النجاة ٣١٦ - رأى الغزالي في التهاافت ٣٢١ .

البحوث الأخلاقية

فائدة الشهوة :

رأى الغزالي في معارج القدس ٣٢٩ .

فائدة الغضب :

رأى الغزالي في معارج القدس ٣٣١ .

الفضائل :

الحكمة ٣٣٢ - الشجاعة ٣٣٣ - العفة ٣٣٥ - العدالة ٣٣٧ .

السعادة :

رأى الغزالي في معارج القدس ٣٣٩ - رأى ابن سينا في النجاة ٣٤٧ .

رؤية الإله

رأى الغزالي في معارج القدس ٣٥٦ - رأيه في منهاج العابدين ٣٥٧ .

البعث :

رأى الغزالي في معارج القدس ٣٥٨ - رأى ابن سينا في النجاة ٣٦٤ - رأى الغزالي في التهاافت ٤٠٠ - فقد رأى الغزالي وابن سينا ٤٠٠ - رأى الغزالي في المصنفين به على غير أهله ٤٠٠ - رأيه في المقصد الأسى ٣٦٨ - رأيه في الدرة الفاخرة ٣٦٩ .

النبوات

المعجزة والكرامة والسحر :

رأى الغزالي في معارج القدس ٣٧٢ - رأيه في الاقتصاد ٣٧٣ .

الرؤى والمنامات :

رأى الغزالي في معارج القدس ٣٧٤ .

خواص النبوة :

الخاصية الأولى ورأى الغزالي فيها ٣٧٧ - الخاصية الثانية ورأى الغزالي فيها ٣٨٥ - الخاصية الثالثة ورأى الغزالي فيها ٣٨٧ .

رأى ابن سينا في هذه الخواص ٣٩٠ - رأى الغزالي في هذه الخواص في كتاب التهاافت ٣٩١ .

تعليق ٣٩١ - تعليق آخر ٣٩٢ - تعليق ثالث ٤٠١ - تعليق رابع ٤٠٦ - تعليق خامس ٤٠٧ .

رقم الإيداع	١٩٨٠/٤٥٧٩
الترقيم الدولي	ISBN ٩٧٧ - ٧٣٣٧ - ٤٧ - ٧

١/٨٠/٣٠٢

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب موضوعاً طريفاً لم يسبق لأحد أن طرقة من قبل ، ذلکم هو الكشف عن الأطوار التي مر بها تفكير الفزالي ، والمراحل التي قطعها في بحثه عن الحقيقة ، مع الدلالة على كتبه التي لا بد من الرجوع إليها لمعرفة وجهة نظره في المشاكل التي سادت عصره وشغلت الأذهان خلال هذه الفترة ، وعلى السبب الذي من أجله تعارضت آراؤه ، وعلى المنهج الذي يعالج حل هذا التعارض .

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

- ١ - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط
- ٢ - تاريخ الفلسفة الحديثة
- ٣ - العقل والوجود
- ٤ - الطبيعة وما بعد الطبيعة
- ٥ - أصول الرياضيات (٤ أجزاء)
- ٦ - القرآن والفلسفة
- ٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (جزآن)
- ٨ - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
- ٩ - بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
- ١٠ - المذهب في فلسفة برجسون
- ١١ - الإدراك الحسى عند ابن سينا
- ١٢ - المنطق
- ١٣ - مراحل الفكر الأخلاقى
- ١٤ - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
- ١٥ - سورين كيركجورد : أبو الوجودية
- ١٦ - من الكائن إلى الشخص
- ١٧ - بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية
- ١٨ - الفرد في فلسفة شوبنهور
- ١٩ - ألبير كامى محاولة لدراسة فكره الفلسفى
- ٢٠ - الحقيقة في نظر الفزالي
- ٢١ - حكمة الصين (جزآن)
- ٢٢ - التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد
- ٢٣ - الشخصية الإسلامية
- ٢٤ - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامى
- ٢٥ - فلسفة المصادقة